

Beiträge zur Geschichte der
Philosophie des Mittelalters

Band ~~II,~~ Heft ~~II~~
III 4

Die Philosophie des Josef (IBN) Zaddik,

nach ihren Quellen,
insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern
und zu Gabirol

Untersucht

von

Dr. Max Doctor

Münster 1895
Druck und Verlag Aschendorff

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

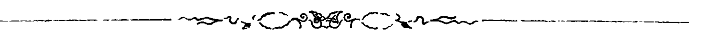
DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT IV.

DR. M. WORMS, DIE LEHRE VON DER ANFANGSLOSIGKEIT DER WELT BEI DEN MITTELALTERLICHEN ARABISCHEN PHILOSOPHEN DES ORIENTS UND IHRE BEKÄMPFUNG DURCH DIE ARABISCHEN THEOLOGEN [MUTAKALLIMÛN].



MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE LEHRE

VON DER

ANFANGSLOSIGKEIT DER WELT

BEI DEN

MITTELALTERLICHEN ARABISCHEN PHILOSOPHEN DES ORIENTS

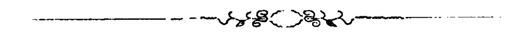
UND IHRE BEKÄMPFUNG

DURCH DIE ARABISCHEN THEOLOGEN (MUTAKALLIMÛN)

DARGESTELLT

VON

DR. M. WORMS.



MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Il est, en un sens, plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème, que d'avoir un avis sur ce problème; car, lors même que la question est insoluble, le travail de l'esprit humain pour la résoudre constitue un fait expérimental qui a toujours son intérêt.

Ernest Renan „Averroès et l'Averroïsme".
III. édit. Paris 1866. Préface p. IX.

Vorwort.

Vor einer Reihe von Jahren wurde ich bei meinen Studien über die mittelalterliche Philosophie auf eine handschriftliche Abhandlung des Averroës aufmerksam, deren eigenartiger Inhalt mich zur Herausgabe anspornte. Sie sucht nämlich den Nachweis zu liefern, daß die Ansichten der muhammedanischen Peripatetiker und der Mutakallimûn über die Entstehung der Welt, den Principien nach, mit einander übereinstimmen.

Doch mit der Edition dieser Abhandlung beschäftigt, mußten wir uns bald sagen, daß es ‚mit dem Ende beginnen' hieße, würden wir nicht vorerst die diesbezüglichen Lehren der arabischen Philosophen und Theologen, die Ibn Rošd mit einander auszugleichen sucht, selbst näher auseinandersetzen. Diese Vorarbeit wuchs dann unter der Hand zur Hauptarbeit an, so daß sie in der vorstehenden Darstellung den Mittelpunkt bildet, während das, was — um mit Aristoteles zu reden — der Zeit nach das Frühere war (*πρότερον κατὰ χρόνον*), nämlich jenes Manuscript, nunmehr als das Spätere (*ὕστερον κατὰ τάξιν*) und Nebensächliche erscheint.

Demgemäß haben wir bei letzterem uns auf die bloße Veröffentlichung des Textes mit vorangeschickter Inhaltsangabe beschränkt, bei ersterem dagegen die Stellungnahme der betreffenden Philosophen und Theologen zu unserm Problem um so ausführlicher dargelegt, und zugleich, auf Grund des bisherigen Materials, eine möglichst erschöpfende Charakteristik der einzelnen Persönlichkeiten nach ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung zu geben versucht.

Nicht berücksichtigt haben wir die sogen. „lauteren Brüder“ (Iḫwân al-ṣafâ), weil deren Philosophie auf selbständige Geistesarbeit weniger Anspruch erheben kann, vielmehr der populäre Niederschlag der damals herrschenden Zeitphilosophie ist.

Sollte unsere Arbeit, die als ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Philosophie, dieser zugleich zu einer gerechteren Würdigung ihrer Leistungen verhelfen will, beifällige Aufnahme finden, so werden wir demnächst die Lösungsversuche des Problems, wie sie bei den abendländlischen arabischen Philosophen, Ibn Bâǵa, Ibn Ṭofail und Ibn Rošd, sowie in der späteren jüdischen Scholastik uns entgegentreten, einer Darstellung unterziehen.

Schließlich ist es uns eine Herzenspflicht, dem Herausgeber der „Beiträge“, Herrn Professor Dr. Clemens Baeumker, für die liebevolle Sorgfalt, mit der er der Durchsicht der Correkturbogen sich unterzogen, wie für manche belehrende Anregung unsern aufrichtigen Dank auszusprechen.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Als Ibn Rošd, der größte arabische Philosoph, durch seinen ältern Kollegen und Freund Ibn Ṭofail bei dem bildungsfreundlichen Almohadenfürsten Abû Ja'ḳûb Jûsuf[1]) (reg. 1163—1184) eingeführt wurde, da lauteten fast die ersten Worte, welche der König an jenen richtete: „Was meinen die Philosophen in betreff des Himmels[2]); halten sie ihn für anfangslos oder für geschaffen?" Und als Ibn Rošd in ängstlicher Bestürzung und Verwirrung eine ausweichende Antwort gab, da wandte sich der König zu Ibn Ṭofail und begann mit ihm dieses Thema zu erörtern. Er legte die Ansichten des Aristoteles, Plato's und der anderen Philosophen dar und führte zugleich die von den muslimischen Gelehrten dagegen aufgestellten Gegenbeweise an, wobei er große Vertrautheit mit diesem Thema bekundete.

Diese Episode aus dem Leben des Ibn Rošd, welche dieser selbst berichtet[3]), läßt uns erkennen, wie die Frage, ob die Welt anfangslos oder geschaffen sei, nicht nur die Philosophen, sondern alle Gebildeten unter den Arabern beschäftigte und zur Lösung anspornte.

---

[1]) Über diesen II. Herrscher aus der Almohadendynastie, der ein Förderer der Wissenschaft und ein Gönner der Philosophen war, vgl. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. II. Bd. (Berlin 1887) S. 650 f.

[2]) „Himmel" hier in der Bedeutung von „Weltall", wie *οὐρανός* bei Aristoteles; vgl. Chr. Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Teil II, Abteil. II, 2. Berlin 1857. S. 914 Anm. 628 — und Ed. Zeller „Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt" in „Vorträge und Abhandlungen". III. Sammlung (Leipzig 1884) pag. 105.

[3]) cf. The history of the Almohades by Abd-al-Wahid al Marrekoshi, edit. by R. P. A. Dozy (Leyden 1847) pag. 174 f. und S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. (Paris 1859) p. 421—422.

Und in der That ist kein Problem der Metaphysik mit so viel Eifer und Gründlichkeit in der arabischen, ja man kann sagen, in der ganzen mittelalterlichen orientalischen Philosophie studiert und behandelt worden, wie gerade dieses. Und die Lösung, die man versuchte, die Antwort, welche man darauf gab — sie wurde zugleich zur Unterscheidungslehre zwischen den eigentlichen Philosophen und den Theologen, zum Schibboleth der Gläubigen und der sogen. Ketzer [1]).

[1]) Al-Ġazâlî (in Averroës, Destructio destruct. philosophiae Algazelis (ed. Venetiis 1552) fol. 45, col. 3—4) nennt denjenigen einen Ketzer (Haereticus), welcher behaupte, daß die Welt anfangslos sei und keine schöpferische Ursache habe. Vgl. auch A. v. Kremer, Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd. 2 (Wien 1877). S. 464. — Überhaupt galten den arabischen Theologen folgende drei Lehren der Philosophen als Unglaube: 1) Die Annahme, daß die Welt ewig, d. h. unentstanden und unvergänglich sei; 2) die Behauptung, daß Gott kein spezielles Vorherwissen, sondern nur eine allgemeine Präscienz zukomme; 3) die Leugnung leiblicher Auferstehung und Belohnung. Vgl. hierüber Simon Duran „Kritik des Islam", herausg. u. übers. von M. Steinschneider im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums" VII. Jahrg. Berlin 1880. p. 16. — M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes. München 1875. S. 9 f. — Aug. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. (Paris 1842) p. 36—37. — T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd. (Straßburg 1894) S. 97.

I. Aristoteles und sein Einfluss auf die Entwicklung der arabischen Philosophie.

Die Beweise des Aristoteles für die Anfangslosigkeit der Welt und Mängel in seinem System.

In der Beantwortung dieser Frage lehnten sich die Araber an Aristoteles an, welcher für sie „der Philosoph“ *κατ᾽ ἐξοχήν* wurde [1]), und der zuerst „mit eindringender Gründlichkeit dieses Problem nach seinen verschiedenen Seiten und Bedeutungen hin erfaßt“ [2]) und „durch eine allseitige und möglichst erschöpfende Darstellung die Untersuchung hierüber zu einem auf lange hin giltigen Ahschlusse brachte“ [3]).

Und seine Lehre, die „nicht bloß dem metaphysischen Interesse, sondern auch dem ästhetischen Bedürfnisse in Bezug auf eine abschließende Weltanschauung in hervorragender Weise gerecht wird“ [4]), übte auf die Araber, nachdem durch das Studium der aristotelischen Werke das philosophische Bewußtsein in ihnen geweckt und genährt worden, solchen Bann aus, daß die einen sich jener Auffassung ohne weiteres anschlossen und die oft entgegengesetzt lautenden Aussprüche des Korân, welcher ja die Weltschöpfung lehrt [5]), allegorisch deuteten [6]) und so dem äußern oder einfachen Wortsinn einen innern und der Menge

---

[1]) Vgl. Munk, Mélanges etc. pag. 315.

[2]) H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Halle 1873. S. 185 – 186.

[3]) Siebeck, a. a. O. p. 137.

[4]) Ebd. pag. 189.

[5]) cf. Sure 7, 52. 10, 3. 11, 9. 32, 3. 50, 37 et al. loc.

[6]) So u. a. Averroës Sure 11, 9. Vgl. Simon Duran (hrsg. u. übs. von Steinschneider) im „Magazin f. d. Wissensch. des Judt. 1880. S. 31 — und M. J. Müller, Philosophie u. Theol. von Averroes (1875) S. 12 f.

verborgenen Sinn gegenüberstellten [1]), die anderen, welche aus religiös-dogmatischen Gründen des Aristoteles Lehre von der Weltewigkeit verwarfen, mit ihr sich wenigstens auseinanderzusetzen und ihreUnrichtigkeit darzuthun das Bedürfnis empfanden, jedenfalls aber die Entwicklung der philosophischen wie religiösen Weltanschauung der Araber sich unter dem mächtigen Einflusse der aristotelischen Philosophie vollzog.

Es erscheint daher geboten, der geschichtlichen Darstellung der Behandlungsweise dieses Problems seitens der arabischen Philosophen und Theologen des Mittelalters eine kurze Betrachtung der Lösung voranzuschicken, wie sie der Stagirit selbst zn geben versucht hatte.

Aristoteles ist, wie er selbst bemerkt, der erste, der nicht bloß die endlose Fortdauer, sondern auch die Anfangslosigkeit der Welt gelehrt hat [2]), und zwar gründet sich diese seine Überzeugung hauptsächlich auf seine Untersuchung über den Prozeß des Werdens, des nähern auf die Erforschung der allem Sein zu Grunde liegenden Ursachen und die Zurückführung dieser auf zwei letzte Prinzipien, Materie und Form, als der beiden Pole, zwischen denen jedes Entstehen und jede Veränderung sich bewegt. Dazu treten noch andere Argumente aus den Begriffen der Bewegung und der Zeit, sowie aus der Beschaffenheit des den Himmelskörpern zukommenden besondern Stoffes, wie Aristoteles sie bestimmt hatte.

Alles Entstehen aber läßt sich auf vier Ursachen oder Prinzipien *(ἀρχαί)* zurückführen [3]); denn alles Werdende wird:

---

[1]) s. S. Munk, Le guide des égarés. Bd. II. (Paris 1861) pag. 197, Anm. 2. — M. J. Müller, a. a. O. p. 15 u. 26. — Goldziher in „ZDMG“ Bd. 28 (1874), pag. 303 f. u. derselbe, Die Ẓâhiriten. Leipzig 1884. pag. 201, Anm. 1, et passim. — Schahrastâni's Religionsparteien und Philosophenschulen. Aus dem Arabischen übersetzt von Theod. Haarbrücker. Halle 1850/51. Teil I. pag. 221, u. a. m.

[2]) Zeller „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt“ in „Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin“ 1878. p. 97.

[3]) cf. Aristoteles, Metaphys. I, cap. 3; V, 2; VII, 8 Anf. u. Physik II, c. 3; II, c. 7; vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II. Teil, II. Abteil. [3] Leipzig 1879. S. 327, 2.

1) aus etwas (ἔκ τινος) und bedarf daher eines zu Grunde liegenden Stoffes oder der Materie (ὕλη);
2) zu etwas (τὸ τί), bedarf daher der Form (εἶδος), als des Zieles, im Hinblick worauf alle Entwicklung vor sich geht und in welchem sie zur Ruhe kommt;
3) wegen etwas (τὸ οὗ ἕνεκα) oder um eines bestimmten Zweckes willen (τὸ τέλος), auf dessen Erreichung alles Werden gerichtet ist;
4) durch etwas (ὑπό τινος), d. i. vermittelst einer bewegenden Ursache (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), wodurch die Materie zur Form, das Mögliche zum Wirklichen wird.

Von diesen vier Ursachen (causa materialis — c. formalis — c. finalis — c. efficiens oder movens) fallen indessen die drei letzten, ihrem Wesen nach, in Eine zusammen und sind in der Form-Ursache mit einbegriffen. [1]) Demgemäß reduciert sich die Zahl der Ursachen auf zwei erste, d. h. aus keinen höheren mehr abzuleitende, Prinzipien: die Materie und die Form. [2])

Indessen tritt zu diesen beiden wesentlichen Principien noch ein drittes, die Privation (στέρησις) hinzu, die jedoch kein selbständiges, sondern nur zufälliges (accidentelles) und nur nebenbei (κατὰ συμβεβηκός, per accidens) Princip ist [3]), insofern nämlich die Materie ihrem Begriffe, wenn auch nicht der Zahl nach, hinwiederum in zwei Ursachen zerfällt [4]):

a) in den Stoff oder das Substrat (ὕλη oder ὑποκείμενον), als die reale Möglichkeit und positive Voraussetzung;
b) in die Privation oder das beziehungsweise Nichtsein (στέρησις), als die logische Möglichkeit und negative Voraussetzung alles Werdens.

---

[1]) Zeller a. a. O. p. 327, u. 328, 1. — Überweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. Teil. Berlin 1894. p. 226.

[2]) Zeller a. a. O. p. 314, 2; vgl. Chr. Aug. Brandis, Handb. d. Geschichte der griech.-röm. Philosophie II. Teil, Abteil. II, 1 (Berlin 1853) S. 578: „Die Vierheit der Ursächlichkeiten löst zuletzt in eine Zweiheit sich auf, in welcher die stoffartige Ursächlichkeit den drei übrigen als Einheit gefaßt, entgegengestellt wird."

[3]) cf. Zeller, l. c. p. 317, u. 318, 3.

[4]) cf. Aristot. Physik I, c. 7 u. Übersetzung von Carl Prantl. Leipzig 1854. S 43, Anm. 28; ferner Zeller l. c. p. 315, 2.

Sonach wird alles, was entsteht, aus etwas (nämlich aus dem Substrat und aus dem Noch-nicht-sein, als der Negation der Formbestimmtheit) [1]) und zu etwas (d. i. zu einer bestimmten Form). Alles Werden ist „eine Bewegung aus der Materie zur Form“, ist „ein Übergang oder eine Entwicklung vom Möglichen zum Wirklichen“ [2]), beziehungsweise vom relativen Nichtsein zum Sein.

Diese beiden letzten Prinzipien aber, Materie und Form, welche zugleich die Voraussetzung und das Ziel alles Werdens bilden, müssen, wenn anders wir eine unendliche Kausalitätsreihe, einen regressus in infinitum vermeiden wollen [3]), unentstanden sein, d. h. wir müssen eine ungewordene oder erste Materie und eine erste Form annehmen, die aus keinem andern mehr ableitbar sind [4]).

Solche erste Materie aber ist die der Welt, erste und zugleich stofflose Form die Gottheit [5]), welche Zweck- und bewegende Ursache der Welt ist und als Begehrtes und Gedachtes diese bewegt, ohne sich selbst zu bewegen, ganz so wie die Form, ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf den Stoff ausübt, so daß dieser sich ihr entgegenbewegt [6]). Ist nun Gott von Ewigkeit her der Beweger, so muß auch die Welt als von Ewigkeit nach ihm strebend gedacht werden d. h. ebenso ewig, beziehungsw. anfangslos sein, wie jener [7]), und nur der Ursache, nicht aber der Zeit nach geht Gott der Welt voran, in ähnlicher Weise wie ja auch der Wirklichkeit *(ἐνέργεια)*

---

[1]) Aristoteles weist nämlich ein Entstehen aus dem absoluten Nichts (generatio ex nihilo) ab (Phys. I, 8. 191 b 13—16; I, 4. 187 a 34. Metaph. III, 4. 999 b 6 f.; VII, 7. 1032 a 20 f.; VII, 8 Anf.; XI, 6. 1062 b 24 f. De gener. et corr. I, c. 3, u. s. w.; vgl. auch Zeller, Phil. d. Griechen II, 2³ p. 300—301, u. p. 315. Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890. S. 214 ff.

[2]) Zeller l. c. p. 431. 393, u. cf. ibid. p. 315—316.

[3]) Einen regressus in infinitum weist Aristoteles zurück. Vgl. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Halle 1873. p. 146; und Zeller a. a. O. p. 359, Anm. 1.

[4]) Arist. Metaph. XII. c. 3 Anf., u. VII, c. 8, 1033 b 5 f. u. 1033 b 17 (Zeller, a. a. O. p. 314, 2 u. 317, 2. Baeumker, a. a. O. S. 237.).

[5]) Zeller a. a. O. p. 328—329. 359, 4. 365.

[6]) Ibid. p. 349, 2 u. 373.

[7]) Siebeck, Untersuchungen etc. (1873) p. 172.

vor der Möglichkeit (*δύναμις*) eine begriffliche, keine zeitliche Priorität zukommt [1]).

Das Verhältnis von Materie und Form beziehungsw. von Möglichkeit und Wirklichkeit führt aber zur Untersuchung über den Begriff der Bewegung, welche ja nur die wesentliche Beziehung jener beiden zu einander darstellt; denn sie ist „das Bestimmtwerden der Materie durch die Form", ist „der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit" [2]) oder allgemein „das Wirklichwerden des Möglichen" [3]). Darum, wie jene beiden Prinzipien, Materie und Form, unentstanden sind, so kann auch die Bewegung keinen Anfang haben [4]); denn jeder entstandenen Bewegung müßte eine andere vorangehen und dieser wieder eine andere u. s. f. So gelangen wir zu einer ersten oder anfangslosen Bewegung, d. i. zu der Kreisbewegung [5]). Und da alle Bewegung ein Bewegendes, von welchem sie ausgeht, und ein Bewegtes, worin sie ihren Sitz hat, voraussetzt, so muß es neben der ewigen Bewegung auch einen ewigen Beweger, die Gottheit, und ein ewig Bewegtes, die Welt, geben [6]). — So führt also auch die Betrachtung der Bewegung zur Anfangslosigkeit der Welt.

Die Betrachtung der Ewigkeit der Bewegung führt uns zur Betrachtung der von ihm gleichfalls vertretenen Ewigkeit der Zeit und damit zu einem weiteren von ihm aufgestellten Argument für seine Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Denn der Begriff der Zeit ist mit dem der Bewegung aufs innigste verknüpft. Ohne Bewegung, als ihr Substrat, ist die Zeit gar nicht denkbar [7]) und selbst die psychologische Zeit ist dureh die Bewegung der Gedanken bedingt und wird bei mangelnder

---

[1]) cf. Siebeck, a. a. O. p. 175 u. 233; u. s. Aristot. Metaph. IX, 8. 1049 b 10 ff. (die *ἐνέργεια* ist dem Begriff und Wesen nach, nicht aber der Zeit nach früher als die *δύναμις*).

[2]) Zeller a. a. O. p. 351.

[3]) Arist. Phys. III, 1. 201 a 10 f.: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.* cf. ibid. 201 b 4 f.; Metaph. XI, 9. 1065 b 16 f. u. b 33.

[4]) Arist. Metaph. XII, 6. 1071 b 6--7: *ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι. ἀεὶ γὰρ ἦν.* und cf. Phys VIII, 1 u. 2.

[5]) Phys. VIII, 9.

[6]) cf. Zeller, a. a. O. p. 358 f. u. 362, 3.

[7]) Arist. Phys. VIII, 1. 251 b 10 ff.

äußerer Wahrnehmung nur durch die Veränderung und den Wechsel der Vorstellungen wahrgenommen und gemessen [1]). Die Zeit ist also jedenfalls ein Zustand oder ein Accidens an der Bewegung (*πάθος τι κινήσεως*) [2]), kurz: sie ist „die Zahl und das Maß der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später" [3]). Die Zeit kann aber auch deshalb nicht entstanden sein, weil jedem Jetzt, als dem eigentlichen Element der Zeit, ein Vorher vorangeht und ein Nachher folgt und es das Ende einer vergangenen und der Anfang einer zukünftigen Zeit ist. Also muß es immer

---

[1]) cf. Phys. IV, 11.

[2]) Phys VIII, 1. 251 b 27—28: *εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως* (auch Phys. IV, 14, 223 a 18—19, et al. loc.).

[3]) Aristoteles definiert die Zeit bald als „die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später" (Phys. IV, 11. 219 b 1—2; IV, 12. 220 a 24 f. et al.), bald als „das Maß der Bewegung" (Phys. IV, 12. 220 b 32 f. et multis al. loc.). Die meisten Historiker der Philosophie haben entweder nur einen von beiden Ausdrücken berücksichtigt oder beide durch „oder" mit einander verbunden. So u. a. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß. 14. Aufl. (1887) p. 103: die Zeit definiere Aristoteles als „die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später". Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. Teil (Berlin 1894) p. 228 hebt die andere Bezeichnung hervor und bestimmt diesen Begriff nach Aristoteles als „das Maß (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später". Zeller, Die Phil. der Griechen. II, 2 [3] (1879) p. 399 stellt beide nebeneinander: die Zeit ist (nach Arist.) „das Maß oder die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später". Und nur einige wenige verbinden beide aristotelische Bezeichnungen durch „und", wodurch sie erst als gleich wesentlich in der Definition hingestellt werden. So E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1878, Bd. I p. 130: die Zeit sei „Zahl und Maß der Bewegung"; ferner Siebeck, Untersuch. zur Phil. d. Griechen (1873) p. 259, Anm. 5: die Zeit ist „das Maß und die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Vorher und Nachher". Dies scheint uns im Sinne des Aristoteles das Richtigere zu sein. Denn daß ihm beide Bestimmungen gleichwertig und gleichwichtig sind, geht aus seinen Ausführungen über den Begriff der Zeit deutlich hervor. Nennt er sie doch „viel und wenig", insofern sie nämlich eine Zahl sei, wie auch „lang und kurz", insofern sie (als Maß) eine continuirliche Größe sei (Phys. IV 12. 220 b 1 ff.). Auch der Charakter des Jetzt, des eigentlichen Elementes der Zeit, welches diese sowohl continuirlich wie diskret macht (Phys. IV, 11. 220 a 4 f., u. vgl. zu IV, 13. 222 a 10—20: Torstrick „Über die Abhandl. des Arist. von der Zeit" im „Philologus", Bd. 26. 1867. p. 499—506), verleiht ihr den Doppelcharakter einer arithmetischen und geometrischen Größe, macht die Zeit zur „Zahl und zum Maße der Bewegung".

Zeit geben [1]), und da sie von der Bewegung abhängt, so giebt es außerhalb der Welt, beziehungsweise des Himmels, dessen Bewegung die Zeit ja zählt und mißt, keine Zeit, ebenso wenig wie einen Raum, vielmehr begreift der oberste Himmel (*πρῶτος οὐρανός*) alle Zeit in sich und ist so ewig (a parte ante und post) wie diese selbst [2]).

Das Gleiche ergiebt sich aber für Aristoteles auch von der naturwissenschaftlichen Seite aus der Unveränderlichkeit des Stoffes, aus welchem die Himmelskörper bestehen; denn der Himmel hat einen von den vier elementarischen Stoffen verschiedenen Körper, den Äther, welcher, im Gegensatz zu diesen ungeworden und unvergänglich, keiner quantitativen noch qualitativen Veränderung unterworfen ist. Also muß der Himmel auch auf Grund des ihm zukommenden besondern Stoffes gleich diesem unentstanden sein [3]).

Somit sind Materie und Form, als die beiden letzten Prinzipien alles Werdens, ferner Bewegung, Zeit und die Himmels-Substanz (quinta essentia) ungeworden; also ist auch die Welt als Ganzes unentstanden, beziehungsweise ewig. —

Und doch, so starke dialektische Kraft diese Lehre des Aristoteles von der Anfangslosigkeit der Welt als Ganzes auch besitzen mag, und so groß auch ihr geschichtlicher Erfolg selbst bis in die neueste Zeit hinein gewesen ist, „so daß ein Schleiermacher den Versuch wagen konnte, sie sogar in die (protestantische) Dogmatik einzuführen“ [4]), so birgt sie nichtsdestoweniger im einzelnen mannigfache Schwierigkeiten und Lücken, läßt sie, namentlich was die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt betrifft, gewichtige Fragen und Zweifel offen, die Aristoteles weder verhütet, noch zu lösen versucht hat, und deren Beantwortung selbst im Sinne und Geiste seiner Philosophie nicht gelingen will.

---

[1]) Arist. Phys. VIII, 1. 251 b 19–26, u. Metaph. lib. XII. cap. 6. 1071 b 7.

[2]) de coel. I, 9. 279 a 11 f.: *ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.* u. cf. de coel. II, 1. Anf.; Phys. IV, 5. 212 b 16 ff.

[3]) cf. Zeller a. a. O. p. 436 f. u. 464 Anm. 4.

[4]) Zeller „Über die Lehre des Arist. v. d. Ewigk. d. Welt“ in „Abhandl. der Königl. Akad. der Wissensch. zu Berlin“ 1878. p. 109.

Es sind dies aber folgende:

1. Wie soll man sich zunächst die Wirksamkeit Gottes auf die Welt denken, wenn er als „Begehrtes und Gedachtes“ diese bewegt, ohne sich selbst zu bewegen, ähnlich wie das Geliebte, als Ziel der Sehnsucht bewegt, mittelst der ὄρεξις, die es hervorruft [1])? Mag dieser Vergleich auch poetisch wirksam sein und den ästhetischen Sinn befriedigen, dem nüchternen philosophischen Denken bietet er keine hinreichende Erklärung. Denn, wie kann diese passive Wirkung Gottes sich äußern, wie soll man sich die von ihm ausgehende Anziehung denken? „Die Vorstellung“ — bemerkt Zeller mit Recht —, „daß das Bewegte ein natürliches Verlangen nach dem Bewegenden, das Körperliche ein Verlangen nach dem Göttlichen habe, ist so unklar, daß wir uns nur schwer in sie finden können“ [2]).

2. Wenn ferner nach Aristoteles die Bewegung nur durch gegenseitige Berührung des Bewegenden und Bewegten zu stande kommt, wie hat man sich das Verhältnis Gottes zur Welt vorzustellen, wenn ersterer letztere berührt, ohne hinwiederum von ihr berührt zu werden [3])? Welcher Art kann diese einseitige „Berührung“, die ein Immaterielles auf ein Materielles ausübt, sein; welche Bedeutung kann dieser Ausdruck beim Unkörperlichen haben? Zwar bemerkt Aristoteles auch hier wieder mehr vergleichend, denn erklärend, daß ja auch der Trauernde uns „rühre“, ohne von uns berührt zu werden [4]); jedoch kann diese bildliche Ausdrucksweise, dieses „Spiel mit Worten“ [5]) uns über den Widerspruch unseres Philosophen, wie über die Schwierigkeit dieser Vorstellung nicht hinwegtäuschen.

3. Wenn dann weiter die Wirksamkeit Gottes darauf beschränkt wird, daß er die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung setzt, so läßt sich die Frage nicht abweisen, wie sich denn „aus dieser einfachen und gegensatzlosen Wirkung der Reichtum des

---

[1]) cf. Zeller, Phil. d. Griech. II, 2 [3] (1879) p. 372 f. u. 349, 2.

[2]) Ibid. p. 375. — Vgl. auch Siebeck a. a. O. p. 239 ff.

[3]) Zeller a. a. O. p. 356—357.

[4]) Arist. de gener. et corr. I, 6 323 a 32 f., und vgl. Siebeck, a. a. O. p. 234.

[5]) Zeller a. a. O. p. 357, 3.

endlichen Seins, die Mannigfaltigkeit seiner unendlich gespaltenen und geteilten Bewegung erklären lasse“ [1]). Und wenn Aristoteles, diese Schwierigkeit fühlend, neben dem ersten Bewegenden noch eine Anzahl weiterer gleichfalls ewiger Substanzen angenommen hat, welche zunächst die Planetensphären bewegen, wie verhalten sich dann diese die Himmelskörper beseelenden und bewegenden Sphärengeister zu Gott? Sind sie ihrer Existenz und ihrem Wesen nach als ihm untergeordnet oder beigeordnet aufzufassen? Aber Geschöpfe der Gottheit können sie doch nicht sein, da ja sonst das Ungewordene als geworden, das Ewige als anfangend zu denken wäre [2])! Also sind sie wohl vollständig selbständige Substanzen neben Gott? Die aristotelische Metaphysik läßt uns auch auf diese Frage ohne Antwort und über das Verhältnis beider zu einander gänzlich im Unklaren.

4. Ein gleiches Schwanken und dieselbe Unklarheit macht sich auch im Verhältnis der Gottheit zur Natur bei Aristoteles bemerkbar. Auch hier bleibt es völlig „im Dunkeln, ob wir uns die Natur als eine einheitliche Kraft oder eine Gesamtheit von Kräften, als etwas Selbständiges oder als einen Ausfluß der göttlichen Wirksamkeit zu denken haben“ [3]). Zu ersterer Annahme, die Natur als etwas Selbständiges neben Gott anzusehen, wären wir geneigt, wenn wir erwägen, daß unser Philosoph dem ewig sich selbst denkenden *νοῦς* jede schöpferische Thätigkeit, sowie ein unmittelbares Eingreifen in den Weltlauf abspricht [4]) und daher auch eine spezielle Providenz ihm nicht zuerkennt; zu letzterer, die Natur für etwas von Gott Abhängiges zu halten, mit Rücksicht auf Metaphysik XII, 10, woselbst Aristoteles beide mit einem Feldherrn und einem Heere vergleicht und bemerkt: „denn nicht ist der Feldherr abhängig

---

[1]) Ibid. p. 378. Dieses Bedenken kleideten die arabischen Philosophen in die Worte: Wie kann aus dem Einen die Vielheit hervorgehen? und wurden dadurch mit zur Hineintragung der Emanationslehre in das aristotelische System veranlaßt.

[2]) Zeller a. a. O. p. 379—380.

[3]) Ibid. p. 389.

[4]) Ibid. p. 380, 1 (Schl.) u. 381, 2.

von der Heeresordnung, sondern diese von jenem. Alles steht in einer gewissen Ordnung zu einander (aber nicht auf gleiche Weise)...; und es ist nicht so, daß gar keine Beziehung des Einen zu dem Andern statt hätte, sondern eine solche besteht und Alles ist in Beziehung auf Eines geordnet.“ [1])

Und doch können wir zu einer Entscheidung in dieser Alternative nicht gelangen; denn, „sofern die Gottheit das erste Bewegende ist, müßten alle Bewegungen im Weltganzen von ihr ausgehen, die Naturkraft könnte mithin nur ein Ausfluß ihrer Kraft, die Naturursachen nur eine bestimmte Erscheinung ihrer Ursächlichkeit sein; sofern sich dagegen die Wirksamkeit des ersten Bewegenden darauf beschränkt, die Drehung der äußersten Himmelssphäre hervorzurufen, ist dies unmöglich.“ [2]) — So machen sich auch hier verschiedene Gesichtspunkte geltend, die widerspruchslos mit einander zu vereinen oder auszugleichen Aristoteles unterlassen hat.

5. Und endlich bleiben wir auch darüber gänzlich im Unklaren, wie die Beziehung der individuellen Formen und Bewegungen der Körper zur ersten Form zu erklären sei. Auch hier scheint es, daß er beide nebeneinander gestellt hat, ohne ihr gegenseitiges Verhältnis und die Einwirkung der Gottheit auf jene positiv zu bestimmen oder befriedigend zu erklären [3]). —

Alle diese Schwierigkeiten und Lücken im System des Stagiriten, die sich der eindringenden Forschung aufdrängen mußten, und die auch von den Arabern, nachdem sie mit jugendlicher Kraft und Leidenschaft dem Studium der aristotelischen Werke sich zugewandt, wahrgenommen, und die als solche, von ihrem religiösen Standpunkte aus, besonders peinlich empfunden wurden, insbesondere der schroffe Dualismus, der bei Aristoteles zwischen Gott und Welt, der reinen Form und der formlosen Materie als zwei gleichewigen, selbständigen Prinzipien, sich geltend macht [4]), und der zwischen diesen beiden Grundprinzipien alles Seins eine unüberbrückte, ja, wie wir gesehen haben, eine nach seiner Lehre unüberbrückbare

---

[1]) Metaph. XII, 10 Anf. (1075 a 11—19).
[2]) Zeller a. a. O. p. 388.
[3]) Ibid. p. 384.
[4]) Vgl. auch Munk, Mélanges etc. p. 317.

Kluft bestehen läßt, haben die arabischen Philosophen zu dem die Entwicklung ihrer Philosophie bestimmenden Kardinalirrtum veranlaßt, ein pseudo-aristotelisches Werk neuplatonischen Charakters für echt zu halten [1]), und dadurch zu dem Glauben verleitet, als habe Aristoteles selbst vermittelst der in dieser Schrift niedergelegten Emanationstheorie, durch Annahme und Einschiebung verschiedener Mittelwesen zwischen Gott und Welt die zwischen beiden gähnende Kluft ausgefüllt und so den schroffen Dualismus seines Systems beseitigt oder doch gemildert.

So pfropften sie der aristotelischen Philosophie das ihr fremde Reis neuplatonischer Emanationslehre auf, beide Weltanschauungen zu einem neuen System vereinigend, und lassen, indem sie zwischen dem ersten Beweger und dem Weltall eine Stufenreihe von Sphären-Intelligenzen annehmen, eine allgemeine Emanation zu, durch welche die Bewegung sich allmählich allen Teilen des Universums bis zur sublunarischen Welt herab mitteilt [2]). Auf diese Weise ziehen sie aus der sich aufdrängenden Alternative (s. oben S. 11) die letztere Konsequenz, welche ihnen vom Standpunkt der muslimischen Religion aus näher lag und die Aristoteles selbst durch seine Annahme von Sphären-Geistern begünstigt hatte.

So läßt sich denn das Wesen und der Charakter der arabischen Philosophie im allgemeinen dahin bestimmen, daß sie den Aristotelismus durch Verschmelzung mit dem Neuplatonismus, sowie infolge einer gewissen Rücksichtnahme auf die Grundanschauungen des Korân [3]) einerseits modificiert, ander-

---

[1]) Die (Pseudo-) „Theologie des Aristoteles", ein Excerpt aus Plotin's Ennead. IV—VI (vgl. Rose in „Deutsche Literaturzeitung" 1883. S. 843—846; u. Dieterici, Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Leiden 1892. Einleit. p. XXXVII.) galt den arabischen Philosophen als echt und hat ihre Lehren stark beeinflußt. Keiner von ihnen hat sich diesem Einfluß entziehen können, und nur derjenige unter ihnen, welcher die aristolische Philosophie am besten verstanden und am treuesten interpretiert hat, Averroës, hat dieser neuplatonischen Emanationslehre auch den geringsten Raum in seinem System verstattet.

[2]) Munk, Mélanges p. 443. Zur Emanationslehre der arabischen Philosophen vgl. Mél. p. 330 ff. — Maimonides, Moreh Nebuch. Teil II, cap. 4; u. Munk, Guide des égarés. II, p. 57, 3.

[3]) Daß auch der Korân die Modification der aristotelischen Philosophie wesentlich mit bestimmt hat, das beweist u. a. die mehr dem muslimischen

seits, wie sich aus der folgenden Darstellung noch näher ergeben wird, consequent weiter entwickelt hat [1]; dadurch ist es ihr, wenn wir ihre Ansicht vom Standpunkt ihres eigenen neuplatonischen Aristotelismus aus messen wollen, einigermaßen gelungen, die Lücken im System des Stagiriten auszufüllen, die sich aufdrängenden Schwierigkeiten zu beseitigen.

Doch, wenden wir uns nunmehr zu ihren einzelnen Vertretern und deren speziellen Lehren über das vorliegende Problem.

II. Die arabischen Philosophen des Orients.

Al-Kindî.

Von dem ersten eigentlichen Philosophen der Araber Abû Jûsuf Ja'kûb ibn Isḥâk Al-Kindî (الكندي) (gest. ca. 870 n. Chr.) [2], der durch seine Anteilnahme an einer im Auftrag des Chalifen Al-Ma'mûn (reg. 813—833) veranstalteten Übersetzung [3] sowie

---

Dogma accommodierte Lehre einer creatio antiqua, einer anfanglosen Weltschöpfung Gottes, die sich bei den muhammedanischen Theologen (Scholastikern) und Peripatetikern findet, wie auch die größere Aktivität und Einwirkung, welche sie, ebenfalls in Abweichung von Aristoteles, Gott der Welt gegenüber eingeräumt haben.

[1] Man ist meist geneigt, die ganze arabische Philosophie nur als eine Verschmelzung von Aristotelismus und Neuplatonismus gelten zu lassen und ihr jedes eigene Verdienst und jede selbständige Geistesarbeit abzusprechen (so besonders Val. Rose in „DLZ" 1883, col. 845: „Plotin und Aristoteles, das ist die ganze arabische Philosophie!"). Indessen, was Schneid („Aristoteles in der Scholastik", Eichstätt 1875, besond. S. 94 ff.) bereits für die christlichen Scholastiker nachzuweisen versucht hat, daß sie den Aristotelismus weitergebildet und vervollkommnet haben, das muß dann in erster Linie auch für die arabischen Philosophen gelten. Und in der That haben diese. insbesondere Avicenna und Averroës, wie sich zeigen wird, die aristotelische Philosophie in einzelnen, nicht unwesentlichen Punkten fortentwickelt nnd dadurch der weiteren Entwicklung der Philosophie eine andere Richtung gegeben.

[2] Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht genau bekannt. Doch steht fest, daß Al-Kindî erst nach dem Jahre 864 gestorben ist. Vgl. G. Flügel, Al-Kindî genannt der Philosoph der Araber. (Leipzig 1857) pag. 17—18, und Heinr. Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm (Leipzig 1865) S. 6 Anm. 2. A. Nagy in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" Bd. II, Heft 5 (Münster 1897) p. X. will das Todesjahr bis auf 873 n. Chr. herabrücken.

[3] S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859) p. 339.

durch die Bearbeitung aristotelischer Werke den Muhammedanern als einer der ersten die Kenntnis der griechischen Philosophie vermittelte, und der darum, wie auch wegen seiner universalen Bildung schlechtweg „der Philosoph der Araber“ (فيلسوف العرب) genannt wurde [1]), — ein Ausdruck, dem neuere Forschung [2]) freilich einen minder ruhmvollen Sinn beilegen will — können wir, da von seinen zahlreichen, fast nur noch dem Titel nach bekannten Schriften [3]) sich nur einige medizinische und astronomische sowie einzelne, erst jüngst bekannt gewordene philosophische Abhandlungen [4]) erhalten haben, nur vermutungsweise annehmen, daß er in seiner Stellungnahme zu diesem Problem einer der aristotelischen gleichen oder doch sehr verwandten Auffassung gehuldigt hat.

Zu dieser Annahme aber sind wir insofern berechtigt, als wir zunächst von einem arabisch-spanischen Arzt des 10. Jahrhunderts erfahren, daß keiner den Spuren des Aristoteles so genau gefolgt sei, wie Al-Kindî [5]). Außerdem belehrt uns der „Tractatus de erroribus philosophorum“, ein anonymes lateinisches Werk aus dem 13. Jahrhundert, das eine kurze Analyse aller von der christlichen Orthodoxie verworfenen philosophischen Thesen enthält, daß unser Philosoph sich dagegen sträubte, Gott „Schöpfer“ und „erstes Prinzip“ zu nennen, vielmehr der Ansicht war, Alles geschehe aus Notwendigkeit [6]), und in der

---

[1]) cf. Jacobi Bruckeri Historia critica philosophiae. Tom. III (Lipsiae 1766) p. 66; ferner G. Flügel, Al-Kindî, p. 1, u. Munk, Mélanges, p. 339.

[2]) T. J. de Boer, Zu Kindi und seiner Schule. Archiv für Gesch. d. Philos. XIII. 1900. S. 153 f.

[3]) Flügel a. a. O. p. 35 zählt 265 Schriften von Al-Kindî auf, die sich über fast alle Gebiete menschlichen Wissens erstreckten und die universale Bildung dieses ersten arabischen Aristotelikers erkennen lassen. — Doch ist die Zahl etwas zu hoch gegriffen, da manche Werke ihres verschieden lautenden Titels wegen doppelt gezählt sind.

[4]) Die wenigen von Al-Kindî noch erhaltenen philosophischen Abhandlungen „de intellectu“, „de somno et visione“ und „de quinque essentiis“ hat neuerdings Alb. Nagy („Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq Al-Kindî“ in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ Bd. II, Heft 5. Münster 1897) herausgegeben.

[5]) Vgl. Munk, Mélanges p. 340.

[6]) cf. Antonii Possevini Bibliotheca selecta. tom. II. (Cöln 1607) p. 81; auch bei B. Hauréau, De la philosophie scolastique (Paris 1850), t. I, p. 364.

That ersehen wir aus dem Titel einer seiner Schriften, daß er, ähnlich wie die späteren arabischen Aristoteliker Ibn Sina und besonders Ibn Rošd, Gott nur agens, die bewirkende nicht die schöpferische Ursache, nennt [1]). Endlich wird uns berichtet, daß Al-Kindî unter der Regierung des reaktionären Chalifen Mutawakkil (reg. 847—861) religiös verdächtigt und als ungläubiger Philosoph verketzert wurde, ja sogar der Beschimpfung und Anfeindung seitens des fanatisierten Pöbels ausgesetzt war [2]), was wohl als untrügliches Zeichen dafür gelten kann, daß er sich in dieser für die muhammedanische Dogmatik so wichtigen Frage nicht gleich dem Korân für Weltschöpfung, sondern gleich dem „Philosophen" *κατ' ἐξοχήν* des Mittelalters für Anfangslosigkeit der Welt entschieden hat. [3]) Einen indirekten Beleg aber hierfür bietet sein Tractat „De quinque essentiis", worin er gewisse metaphysische und naturphilosophische Grundbegriffe, aus welchen Aristoteles die Beweise für seine These folgerte, in vollständiger Übereinstimmung mit diesem, ja meist sogar in wortgetreuem Anschluß an ihn definiert hat.

Sind doch auch ihm Materie und Form die beiden Urprinzipien, aus welchen jedes Ding besteht, die beiden einfachsten Bestandteile, woraus die Körper sich zusammensetzen und die selbst allem Sein vorangehen. [4]) Den Begriff der Bewegung faßt er mit dem Stagiriten im weitern Sinne auf, nimmt aber,

---

[1]) Flügel, a. a. O. p. 30 (no. 172): „Abhandlung über das wirkliche, erste und vollkommene Agens (Gott) und über das II. nur bildlich gedachte Agens (الفاعل).

[2]) Vgl. Flügel, a. a. O. S. 15 ff. u. S. 19. — Munk, Mélanges, p. 339—340. — B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. Bd. II, 1 (Paris 1880) p. 19. — Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. I. Bd, 1. Hälfte (Weimar 1897) S. 209.

[3]) Als indirekte Bestätigung dieser Annahme kann auch die Ansicht eines Schülers von Al-Kindî gelten, welcher eine zeitliche Weltschöpfung durch Gott abweist (bei Nagy in „Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt." II, 5 (1897) p. 48, lin. 26 ff. — p. 49, l. 3. Doch vgl. wegen des Verfassers dieser Abhandlung de Boer a. a. O. 177 f.

[4]) Nagy a. a. O. p. 31, l. 18—20: „Principia, ex quibus est omnis res, sunt duo . . . et sunt hyle et forma." Ibid. p. 32, l 7 ff.: „hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum [sc. elementorum] et sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares (vel simplices), ante quas non est aliquid, . . . haec vero duo non sunt corpora, sed corpora componunt".

mehr äußerlich zählend, als prinzipiell unterscheidend, sechs verschiedene Arten derselben an[1]: 1) Entstehen, 2) Vergehen, 3) qualitative Veränderung, 4) Zunahme, 5) Abnahme, 6) räumliche Veränderung; während Aristoteles dieselben in vier zusammengefaßt hatte[2]: 1) Entstehen und Vergehen, 2) qualitative, 3) quantitative Veränderung, 4) räumliche oder Ortsbewegung.

Den Raum definiert Al-Kindî als die den Körper umschließende Grenze oder vielmehr Fläche[3], woraus sich ergiebt, daß die Welt nicht im Raume ist, da ja der Raum im ganzen von der Grenze der Welt gebildet wird[4].

Die Zeit ist die Zahl der Bewegung und von letzterer abhängig[5]. Sie ist aber continuierlich, ist gleichsam eine continuierliche Zahl, da ihr eigentliches Element, das Jetzt, die Vergangenheit und Zukunft continuierlich miteinander verbindet[6]. Daß

---

[1]) ibid. pag. 35, lin. 13—15: motus autem dividitur in sex species, quarum una est generatio, et secunda corruptio, tertia alteratio, quarta augmentum, quinta diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

[2]) cf. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2 [3] (Leipzig 1879) pag. 389, Anm. 2.

[3]) Nagy, a. a. O. p. 37, l. 18 f.: illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum; ibid. p. 38, l. 12 f.: locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendit. Die Iḫwân al-ṣafâ definieren den Raum ebenfalls (mehr mit der Erklärung des Aristoteles (cf. Physik IV, 4 g. E.), als mit seiner Begriffsbestimmung (ibid. IV, 4. 212 a 5 f.: *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*) übereinstimmend) als Fläche, nicht als Grenze:

وقد قيل ان المكان هو سطحُ الجسم الحاوى الّذى على المحوىّ فيه
(Fr. Dieterici, die Abhandl. der Ichwân es-Safâ. 1886. S. 30. Z. 13 f.)

[4]) Dies wird, wenn auch nicht von Al-Kindî selbst in den uns erhaltenen Abhandlungen, so doch von einem seiner Schüler in einer logischen Schrift „liber introductorius in artem logicae demonstrationis“ deutlich ausgesprochen und die entgegengesetzte Annahme, als ob es außerhalb der Welt noch einen, sei es vollen, sei es leeren, Raum gebe, als falscher Analogieschluß bezeichnet, den das spätere Alter durch Nachdenken berichtige. (Nagy in „Beitr. z. G. d. Ph. d. Mittelalt.“ II, 5. p. 48, l. 22 ff. u. cf. ibid. p. 60 lin. 4 ff. Wegen des Verfassers vgl. übrigens De Boer, Archiv f. Gesch. d. Phil. XIII, 177 f.)

[5]) Nagy a. a. O. p. 31, l. 3 ff.: Tempus enim est numerus motus. propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus est cui[us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus; ibid. p. 39, l. 26: tempus ergo est numerus numerans motum.

[6]) Ibid. p. 40, l. 2 ff.: Tempus vero non est ex numero discreto sed ex numero continuo. et haec quidem est definitio temporis, qua nominatur

er sie auch für ewig hält, verrät uns der Titel einer Abhandlung, welche den Begriff der Zeit zum Gegenstande hat [1]).

Endlich vindiziert er dem Himmel einen von den vier Elementen verschiedenen Körper oder Grundstoff, welcher dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sei [2]).

So sehen wir denn, soweit nämlich die erhaltenen Werke zu einem bestimmten Urteil berechtigen, daß die verschiedenen Gesichtspunkte und Anschauungen, von welchen aus Aristoteles zur Überzeugung der Anfangslosigkeit der Welt gelangte, sich bei Al-Kindî gleichsam nur angedeutet finden, wie überhaupt seine Philosophie noch zu sehr das Gepräge rudimentären Anfanges trägt und in die einzelnen Probleme noch nicht tief eindringt. Es ist daher begreiflich, daß seine Schriften von den bedeutenderen des Al-Fârâbî verdrängt wurden [3]).

Nichtsdestoweniger bleibt dem „Philosophen der Araber" das Verdienst, seinen Nachfolgern den Weg zu dieser Wissenschaft gebahnt und ihnen die Beschäftigung mit der Philosophie durch seine Vorarbeiten erleichtert zu haben [4]).

Al-Fârâbî.

Besser, wenn auch noch nicht in dem wünschenswerten Maße, sind wir über den zweiten Philosophen der Araber, Abu Nasr Al-Fârâbî (الفارابى) (gest. 950 n. Chr., im Alter von ca. 80 Jahren [5]), unterrichtet.

Was seine geschichtliche Bedeutung anlangt, so darf er als der eigentliche Begründer der arabisch-aristotelischen Philosophie angesehen werden; denn er hat zuerst den arabischen Aristote-

continuum. et ipsa est: instans meditatum quod [coniungit vel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

[1]) Flügel, Al-Kindi p. 32 (no. 206): „Abhandlung über das Wesen der Zeit, des Zeitraumes, und des ewigen Kreislaufes (الدهر) der Zeit."

[2]) Flügel a. a. O. p. 27 (no. 114): „Abhandlung darüber, daß die natürliche Beschaffenheit des Himmelskreises von den natürlichen Beschaffenheiten der 4 Elemente verschieden und daß er ein fünfter Grundstoff sei."

[3]) Munk, Mélanges p. 341.

[4]) cf. L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Bd. I (Paris 1876) p. 168. Vgl. auch (zu Al-Kindi) L. Stein im Archiv f. Gesch. d. Ph. XII, 1899, p. 382 ff.

[5]) Das Jahr seiner Geburt ist nicht genau bekannt; wie wir überhaupt wenig Zuverlässiges über sein Leben wissen. (Vgl. Munk, Mélanges p. 342).

lismus zum System erhoben und durch eine neue kritische und sachgemäße Übersetzung [1]) und Kommentierung aristotelischer Schriften den Muhammedanern erst ein tieferes Verständnis und Eindringen in die griechische Philosophie, mit welcher Al-Kindî sie bereits bekannt gemacht hatte, ermöglicht [2]) und durch seine Arbeiten sich solche Verdienste um Verbreitung der griechischen Weisheit erworben, daß er „der zweite Lehrer“ genannt wurde und ein dem „ersten Lehrer“ gleiches Ansehen genoß [3]). Und auch die Späteren verdanken ihm viel und sind sich dessen wohl bewußt [4]).

Die Zahl seiner Schriften wird von Al-Kiftî auf ca. 70 angegeben [5]), während Steinschneider in seiner gründlichen Monographie über 100 Abhandlungen von Al-Fârâbî aufzählt, welche alle Gebiete der Philosophie umfassen, jedoch gleich den späteren des Ibn Bâga der sorgfältigen Ausarbeitung entbehrten und mehr aphoristische Form hatten [6]).

---

[1]) M. Steinschneider, Al-Farabi. Petersburg 1869. p. 8.

[2]) So gesteht Avicenna selbst, daß er das rechte Verständnis der aristotelischen Metaphysik nach wiederholtem, vergeblichem Bemühen erst mit Hülfe einer Schrift Al-Fârâbî's („Tendenz der aristotelischen Metaphysik“) erlangt habe, die ihm der Zufall in die Hände geliefert hatte. Vgl. F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher. Göttingen 1840. S. 66. — Steinschneider, Al Farabi. p. 140. — Fr. Dieterici, Alfārābī's Philosophische Abhandluungen (arab. Ausg.) Leiden 1890, Einleit. p. XVI.

[3]) Aristoteles galt den Arabern als der „erste Lehrer“ schlechtweg, Al-Fârâbî als der „zweite Lehrer oder Meister“ (المعلّم الثاني) (Steinschneider, Alfar. p. 8—9, und derselbe, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893. S. 290. — u. Dieterici, Alfārābī's Philosophische Abhandlungen (deutsche Übersetzung) Leiden 1892, Einleit. p. XIX.

[4]) Während Averroës für Avicenna meist nur Worte des Tadels hat, spricht er von Al-Fârâbî mit sichtlicher Bewunderung, oder, falls er dessen Ansichten nicht teilt, wenigstens mit Zurückhaltung, und Maimonides empfiehlt in seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon (s. Ausgabe seiner „Briefe u. Gutachten“. Warschau 1877. p. 20) diesem vor allen anderen Al-Fârâbî zum Studium, „denn alles, was letzterer geschrieben hat, insbesondere sein Buch „„Prinzipien der Wesen““ (התחלות הנמצאות) ist hochfeines Weizenmehl (סלת נקיה)“.

[5]) Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturforscher. S. 55. — Dieterici, Alfar. Abhandlungen. 1892. S. 192.

[6]) cf. Steinschneider, Alfarabi. p. 6. — Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. II, 1. Weimar 1897. p. 210.

Von seinen Abhandlungen hat neuerdings Dieterici mehrere im arabischen Text und mit deutscher Übersetzung herausgegeben, andere lagern noch als Manuscripte in europäischen Bibliotheken und ein großer Teil, so besonders seine Kommentare zu Aristoteles, ist uns nicht mehr erhalten.

Was den Charakter seiner Lehre betrifft, so läßt sich, wie wir sehen werden, das Urteil, welches Prantl über Al-Fârâbî's Logik fällt, daß er nämlich „im ganzen dem aristotelischen Standpunkte getreu bleibt, wenn er auch in manchen Einzelheiten auf Grundlage der griechischen Kommentatoren zuweilen Bedenken oder selbst abweichende Meinungen äußert“ [1]), auf seine ganze Philosophie ausdehnen, mit der Modifikation jedoch, daß er, nicht nur von den griechischen Kommentatoren, sondern auch von der für aristotelisch gehaltenen neuplatonischen Emanationslehre beeinflußt [2]), sich von dem „ersten Lehrer“ oft, jedoch unbewußt entfernt hat. Mit Bewußtsein wenigstens hat sich der Philosoph von Aristoteles nicht entfernt, welcher es mit dem Studium desselben so genau nahm, daß er dessen Schrift περὶ ψυχῆς 200 Mal und dessen Physik 40 Mal las, um, wie er selbst von sich gesteht, zu der Erkenntnis zu kommen, daß er letzteres Werk, um es recht zu verstehen, noch einmal lesen müsse, und welcher auf die an ihn gerichtete verfängliche Frage, ob er oder Aristoteles der größte Philosoph sei, die schlagfertige und zugleich bescheidene Antwort fand: „Hätte ich zu seiner Zeit gelebt, so würde ich sein bester Schüler geworden sein!“ [3])

Wir dürfen schon hiernach erwarten, daß Al-Fârâbî auch bezüglich des uns hier beschäftigenden Problems, ob Schöpfung oder Anfangslosigkeit der Welt anzunehmen sei, sich mit Aristoteles für letztere Ansicht entscheidet. Und in der That findet diese Annahme ihre Bestätigung sowohl durch indirekte Mittei-

---

[1]) Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. II. Bd. 2. Aufl. (Leipzig 1885.) p. 308.

[2]) Er hielt, wie alle arabischen Philosophen, die Pseudo-Theologie des Aristoteles für echt, ließ sich aber in seiner Philosophie mehr denn die anderen von ihr beeinflussen. Vgl. Dieterici, Alfar. (deutsch) Einl. p. XXXVII. — Aug. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum. Bonn 1836. p. 93 f.

[3]) Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte etc. p. 54.

lungen aus bereits verloren gegangenen, wie durch direkte Belege aus noch erhaltenen Schriften dieses Philosophen.

Hat er doch eine besondere Abhandlung gegen Galen verfaßt [1]), worin er diesen mit Hohn und Spott überschüttet, weil er die Frage, ob die Welt entstanden oder anfanglos sei, für dunkel und unentscheidbar erklärt hatte [2]). „Vielmehr“, so betont Al-Fârâbî mit Entschiedenheit, „sei es augenscheinlich und ausgemacht, daß die Himmel ewig und nur das innerhalb derselben Befindliche entstanden und vergänglich sei“. Dieser Mitteilung aus einer nicht mehr auf uns gekommenen Schrift, die wir Maimonides verdanken [3]), fügt Simon Duran in seiner über die diesbezügliche Ansicht der muhammedanischen Philosophen so reichlich Aufschluß gebenden Abhandlung „Kritik des Islâm“ noch hinzu: „Auch schrieb er [Al-Fârâbî], er glaube nicht an den Ausspruch des Propheten, wenn er ihn nicht durch seine Intelligenz finde; daher glaube er nicht an die Schöpfung, selbst wenn ein Prophet sie behaupte, so seine Vernunft sie nicht affirmiere [4]).“

Und wie einerseits gegen den Skeptiker Galen, so verteidigt er anderseits gegen die muhammedanischen Dogmatiker die

---

[1]) „Widerlegung des Galen insofern er die Worte des Aristoteles gegen ihren Sinn auslegte.“ (bei Steinschneider, Al-Farabi p. 133 (no. 4).

[2]) Über Galen's Skepsis in dieser Frage vgl. Munk, Guide des égarés. tom. II, p. 127, 2. — T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd. Straßburg 1894. p. 7—8. — Auch Averroës, de caelo fol. 9, col. 2 l. 36 ff. (ed. 1552) erwähnt Galen's Zweifel an der Lösbarkeit dieses Problems: „Galenus existimavit, quod nullus potest scire mundum esse aeternum, . . . credit, quod nullum certum habebat de mundo, utrum esset novus aut antiquus.“ Übrigens schließt sich von jüdischen Philosophen Palquera (Moreh ha-Moreh. ed. Preßburg 1837. p. 99) Galen's Skepticismus in dieser Frage an.

[3]) Moreh Nebuchim II, cap. 15 g. E. — Schon Narboni war dieses Werk Al-Fârâbî's nicht mehr zu Gesicht gekommen; er glaubt aber, daß es zu des Maimonides Zeit noch sehr bekannt gewesen sei, weil dieser sich mit einem kurzen Hinweis darauf begnügte und eine nähere Bezeichnung des Buches nicht für nötig hielt (Narboni, Comm. zum Moreh Nebuch. ed. Goldenthal. p. 32a).

[4]) Simon Duran „Kritik des Islam“. Aus dem Hebr. übs. von Mor. Steinschneider im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“. Berlin 1880. (VII. Jahrg.) p. 29. (hebr. Text in der Beilage zum „Magazin“: קשת ומגן, Berlin 1881. p. 21.)

Lehre des Aristoteles von der Anfangslosigkeit der Welt in einem ebenfalls nicht mehr erhaltenen, doch häufig, besonders von Averroës, citierten Werke „über die veränderlichen Wesen“ (de entibus transmutabilibus)[1]), dem dieser, wie Narboni glaubt, die Hauptargumente (in seiner Destructio destructionum philosophiae Algazelis) gegen die Mutakallimûn entlehnt habe[2]).

Wir werden uns daher nicht wundern, daß Al-Fârâbî infolge seiner freimütigen Äußerungen über diesen Kardinalpunkt der muslimischen Religion sich seitens der Orthodoxen den Vorwurf eines Ungläubigen und Ketzers zuzog[3]).

Und wie in der Hauptfrage, so stimmt unser Philosoph auch in den Nebenfragen, beziehungsw. in den Beweisen mit Aristoteles überein.

Gleich diesem nimmt auch er eine ewige Materie und eine ewige Form als letzte Grundbestandteile alles Werdens und Vergehens an. Und da die Welt aus diesen beiden Prinzipien zusammengesetzt ist, so ist sie, wenn auch ihren Teilen nach entstanden und vergänglich, so doch ihrer Totalität nach ohne zeitlichen Anfang und zeitliches Ende[4]). Und wenn sie auch das Werk Gottes insofern ist, als sie in der ewigen Materie bloß potenziell existiert und von ihm erst in die Aktualität hervorgezogen wird, so ist sie doch nur ihrem Wesen, nicht aber der Zeit nach, später als Gott[5]). Desgleichen erklärt Al-Fârâbî

---

[1]) Vgl. über dieses Werk (بالموجودات المتغيّرة. Munk, guide I (arab. Text) pag. 122b, בנמצאות המשתנות) Steinschneider, Al-Farabi. S. 119 (no. 33) ff., der nach den Mitteilungen des Averroës darüber in ihm „eine Art Exkurs zu Arist. Physik VIII, cap. 1“ vermutet. — Vielleicht ist es (nach dem zu schließen, was wir von Maimonides und Averroës daraus erfahren) eine ähnliche Abhandlung gewesen, wie Al-Kindi's „liber de quinque essentiis“ (ed. Nagy in Baeumker's „Beiträge z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters“ Bd. II. Heft 5. 1897, p. 28—40), worin dieser über Materie, Form, Raum, Bewegung und Zeit handelt.

[2]) Narboni, Comm. z. Moreh p. 20a; u. cf. Munk, Guide I, p. 438, 3.

[3]) Vgl. Simon Duran's „Kritik des Islâm“ im „Magazin f. die Wissensch. d. Judentums“. Berlin 1880, p. 16. — Schmölders, Essai etc. p. 36—37. u. M. J. Müller, Philosophie u. Theologie von Averroës. München 1875. p. 9—10.

[4]) cf. Dieterici, Alfar. Phil. Abh. (1892) p. 143—144.

[5]) cf. Schmölders, Documenta philos. Arabum. Bonn 1836. p. 94: mundus dei quidem opus est atque secundum essentiam illo posterior,

die Bewegung, die er mit Aristoteles als „das Hervorgehen des Potentiellen zum Aktuellen“ bestimmt [1]), für unentstanden und unvergänglich [2]).

Die Zeit, welche mit der Kreisbewegung verknüpft [3]) und daher gleich dieser ewig ist, definiert unser Philosoph, abweichend von Aristoteles, dessen Definition er tadelt [4]), als „die Bewegung, mit welcher sich Dinge verbinden [5]).“ Daß sich aber Al-Fârâbî trotz dieser unklaren und wenig befriedigenden Definition [6]) in das Wesen dieses schwierigen Begriffes vertieft und ihn nach seiner Eigenart zu erfassen sich bemüht hat, können wir sowohl daraus schließen, daß er ihm eine besondere, jedoch ihrem Inhalte nach nicht näher bekannte Abhandlung gewidmet hat [7]), wie auch aus einer Bemerkung des Averroës ersehen [8]), laut welcher unser Philosoph davor warnt, die Zeit als eine

---

sed secundum tempus ei aequalis deprehenditur.“ Vgl. auch noch über die verschiedenen Bedeutungen des „Früher“-Seins, die Al-Fârâbî (und nach ihm die anderen arabischen Philosophen) in Anlehnung an Aristot. (cf. Metaph. V, c. 11 u. IX, 8) annahm, und wodurch man die Schwierigkeit, die Welt für ein von Gott verursachtes Werk und doch für anfangslos zu erklären, beseitigen zu können vermeinte, Dieterici, Alfar. 1892, p. 134.

1) Dieterici, a. a. O. p. 152, lin. 16.

2) Ibid. p. 100, l. 14 f.

3) Dieterici, Alfar. Phil. Abhandl. (arab. Textausg.) p. 61, l. 17 f. (deutsche Übers. S. 101, Z. 17 f.)

4) cf. Averroës, Comm. zur Physik (ed. 1552) f. 83, col. 4, lin 54.

5) Dieterici, a. a. O. (arab. Ausg.) p. 60, l. 23 f.: والحر كة تتّصل بها اشياء تسمّى زمانا. — Nagy (Al-Kindi's Philos. Abhandl. in „Beiträge zur Gesch. d. Philosophie d. Mittelalt.“ Bd. II, Heft 5, p. 69) hat Al-Fârâbî's Definition der Zeit irrtümlicherweise in dessen Schrift „Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“ (ed. Dieterici, p. 23, l. 6: الزمان انما هو عدد حركة الفلك) gesucht, woselbst aber Al-Farabi nur die aristotelische Definition wiedergiebt und erklärt, während wir anderweitig erfahren (s oben Anm. 4), daß er mit dieser Bestimmung nicht einverstanden war.

6) cf. auch Schmölders Ausstellungen dagegen „Documenta phil. Arab.“ p. 107.

7) „De tempore“ (bei Steinschneider, Alfar. p. 112 (no. 17).

8) Averr., Epitom. in libr. Metaphys. fol. 181, col. 2, lin. 58–60: Et iam Alfarabius sermonem fecit longum de hoc [d. i. gegen den Vergleich der Zeit mit einer geraden Linie] in libro de entibus transmutabilibus.

gerade Linie vorzustellen, da sie ja continuierlich sei und keine feste Grenze habe.

Endlich erteilt er dem Himmelskörper eine besondere, eine fünfte Natur zu [1]), so daß auch von dieser Seite aus sich der Himmel als unentstanden und unvergänglich erweist.

Sehen wir so unsern Philosophen im Princip wie in den Beweisarten mit Aristoteles übereinstimmen, so begegnen wir anderseits bei ihm einigen Abweichungen von der Lehre des Stagiriten, die teils auf den Einfluß der griechischen Kommentatoren, teils auf den der neuplatonischen Emanationslehren zurückzuführen sind.

Hatte nämlich Aristoteles die Anfangslosigkeit der Bewegung damit zu beweisen gesucht, daß er ausführte (Physik VIII 1), alles, was sich bewege, müsse vorerst die Möglichkeit zur Bewegung besitzen, wie ja auch ein Ding zunächst verbrennbar sein müsse, ehe es verbrennt, und daß somit die Bewegung, ehe sie aktuell werde, schon potenziell in dem zu bewegenden Dinge existieren müsse, so hat Al-Fârâbî in seinem oben erwähnten Buche „de entibus transmutabilibus" diese Stelle so aufgefaßt und erklärt, als ob nach der Lehre des Aristoteles die Möglichkeit zeitlich der Wirklichkeit vorangehen müsse und dies nicht bloß bei der Bewegung, sondern allgemein bei jedem Entstehen [2]), welche Auffassung von den nachfolgenden arabischen Philosophen geteilt und als starkes Argument für die Anfangslosigkeit der Welt angesehen wurde [3]), bis schließlich Averroës diese

[1]) Vgl. Dieterici, a. a. O. (deutsche Übers.) S. 102, Z. 13.

[2]) Averroës, Comm. z. Physik (ed. 1552) f. 154. col. 2: . . . et hoc intellexit Alfarabius, secundum quod dixit in libro suo de entibus transmutabilibus, et hoc idem intellexit Avicenna et Avempace Hispanus, scil. quod intentio Aristotelis in primo istius tractatus [Phys. VIII, 1] est declarare, quod ante omnem motum est motus, et ante omnem transmutationem est transmutatio, et quod motus non deficiet secundum genus. — Ibid. fol. 155, col. 3: Dico secundum hanc expositionem intellexit Alpharabius et alii hoc capitulum [sc. Aristot. Phys. VIII, cap. 1], scilicet quod induxit definitionem motus ad declarandum potentiam esse ante actum, et hoc non est proprium motui, secundum quod est motus, sed est proprium novo facto, secundum quod est novum factum, silicet ut potentia et posse novi praecedat ipsum secundum tempus.

[3]) Außer Avicenna und Avempace schloß sich später auch Maimonides dieser Auffassung an und erklärt sie für eine „sehr starke Beweismethode

Interpretation Al-Fârâbi's als unaristotelisch und falsch zurückwies [1].

Eingreifender aber und für die weitere Entwicklung der arabischen Philosophie bedeutsamer ist die unter dem Einflusse Plotin's erfolgte Abweichung von Aristoteles, d. i. die Hineintragung neuplatonischer Emanationslehren in das System des Stagiriten. Ist Al-Fârâbî doch der erste der arabischen Philosophen, bei welchem wir eine vollständig ausgebildete Emanationslehre vorfinden; auch hat keiner der Späteren sich so sehr von dieser Theorie beeinflussen lassen, wie gerade er.

So fügt er denn zwischen Gott und Welt mehrere Mittelursachen ein, deren er vom ersten Prinzip an bis herab zur Materie der sublunarischen Welt sechs annimmt [2].

Freilich ist ihm eine harmonische Verschmelzung beider verschieden gearteter Systeme in seiner Philosophie nicht ganz gelungen, obgleich er dies auch noch in einer besonderen Schrift versucht hat [3].

---

für die Anfangslosigkeit der Welt" (וזה דרך חזק מאד בקיום קדמות העולם) cf. Moreh Nebuch., II, cap. 14 (IV. Beweis).

[1]) Averroës, Comm. z. Physik (ed. Venet. 1552) fol. 155, col. 3, l. 15 ff.: Secundum autem nostram expositionem induxit (sc. Aristot.) definitionem motus ad declarandum quod motus est in moto, quoniam, cum dictum sit in definitione eius, quod est entelechia moti, necesse est ut sit in moto. omnis enim perfectio necesse est, ut sit in re, quae perficitur. . . . Et hoc, quod dixit [Arist.] „et sine hac definitione" etc., hoc decepit homines in hoc: et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore. et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri, nisi illud, in cuius natura est motus, scilicet corpus mobile: et quod non invenitur in immobili. — Auch Albertus Magnus bemerkt, daß die Ansicht, daß jedem wirklichen Entstehen die Möglichkeit des Entstehens zeitlich vorangehen müsse, nicht von Aristoteles herrühre, sondern von dessen griechischen und arabischen Commentatoren, rechnet aber unter letztere irrtümlicherweise auch den Averroës. (Munk, Guide II, p. 117, n. 3).

[2]) Nämlich: 1) die erste Ursache oder das göttliche Prinzip, welchem absolute Einheit zukommt; 2) die sekundären Ursachen oder die Intelligenzen der Himmelssphären; 3) der aktive Intellekt; 4) die Seele; 5) die Form; 6) die Materie (ὕλη). Vgl. Munk (Mél. p. 344—45), der eine kurze Analyse von Al-Fârâbî's „Prinzipien der Wesen" (oder des Seienden) (התחלות הנמצאות) giebt, welche Schrift dessen Emanationslehre enthält. (In der hebräischen Übersetz. von Moses ibn Tibbon, herausgeg. von Philippowski in ספר האסיף, Leipzig 1849.)

[3]) „Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles" (bei Dieterici, Alfar. Philos. Abhandl. 1892, p. 1 ff.).

Man merkt es ihm an, daß zwei Seelen in seiner Brust wohnen, von welchen die eine ihn zu Aristoteles und dessen griechischen Kommentatoren, die andere zu Plato und den Neuplatonikern hinzieht, und so macht sich denn bei ihm ein eigentümliches Schwanken zwischen beiden Richtungen gar sehr bemerkbar.

So läßt er, obgleich er den Himmel für anfangslos erklärt, nicht Gott, sondern ein von diesem emaniertes Prinzip dessen Beweger sein [1]).

Ferner läßt er die Materie, obwohl er sie für ewig hält, doch als letztes Emanationsglied aus Gott hervorgehen [2]); ja bisweilen scheint er sogar zur Annahme einer zeitlichen Weltschöpfung zu neigen [3]).

Dergestalt fließen die beiden Quellen seiner Philosophie, ob sie auch zu einem Ganzen sich vereinigt haben, doch unvermischt und jede ihre eigentümliche Färbung bewahrend, nebeneinander her, und es erscheint daher das Urteil gerechtfertigt (s. oben S. 20), daß Al-Fârâbî einem durch die griechischen Kommentatoren einerseits und durch den Neuplatonismus anderseits modificierten Aristotelismus huldigt.

Ibn-Sînâ.

Den Spuren Al-Fârâbî's folgt, jedoch sich wieder enger an Aristoteles anschließend: Abu Ali ibn Sînâ (ابن سينا) („Avicenna“ von den christlichen Scholastikern genannt) (geb. 980, gest. 1037 n. Chr.).

Fast kein arabischer Philosoph war bis auf die Gegenwart herab so vielfach mißgünstiger und ungerechter Beurteilung ausgesetzt, wie gerade Ibn-Sînâ.

---

[1]) Nämlich den ersten Intellekt (Vgl. Dieterici a. a. O. (1892) p. 80 — u. Steinschneider, Al-Farabi. p. 151). Avicenna schloß sich ihm hierin an, und erst Averroës kehrte auch hier wieder zum reinern Aristotelismus zurück.

[2]) s. S. 25 Anm. 2, u. Heinr. Ritter, Die christliche Philosophie. I. Bd. (Göttingen 1858) p. 553.

[3]) Vgl. Dieterici, Alfar. Philos. Abhandl. 1892. S. 35 ff.

Averroës verfolgte ihn mit seinem Haß und seiner feindseligen Kritik und nimmt gern und häufig Veranlassung zu Ausfällen gegen ihn. Er wirft ihm vor, sich von Aristoteles entfernt und gleichsam von sich selbst aus zu philosophieren angefangen zu haben [1]). Er beschuldigt ihn, daß er sich von den Theologen zu sehr beeinflussen ließ und sich zwischen diesen und den Peripatetikern in der Mitte halte [2]).

Des Averroës Gehässigkeit und feindselige Stimmung ist, wenn auch nicht berechtigt [3]), so doch immerhin begreiflich. Er kann es — das hört man deutlich genug aus seiner Polemik gegen jenen heraus — dem Avicenna nicht verzeihen, daß gerade seine (Avicenna's) Darstellung der peripatetischen Philosophie Ġazâlî zur Abfassung seiner gegen die ganze Philosophie gerichteten und sie bekämpfenden polemischen Schrift „destructio philosophorum“ Veranlassung gegeben hat [4]).

---

[1]) cf. Averroës, Comment. zu de anima (in Aristotelis opera, Venetiis 1552. Bd. 6) fol. 173, col. 4, lin. 3 ff.: (Sed illud, quod fecit istum hominem errare, et nos etiam longo tempore, est, quia moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossibile est ut intelligatur.) et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica: sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica; et hoc, quia incepit quasi a se. — u. cf. Averr. Comm. z. Physik (ed. 1552) f. 193, col. 2, l. 35 f.: libri huius viri (sc. Avicennae) potius faciunt a sapientia recedere, quam ipsam largiantur. (et al. loc.)

[2]) Averroës, Comment. z. Metaphys. (ed. 1552, Bd. 8), fol. 32, col. 1, lin. 58 ff.: Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. et iste audivit Loquentes in nostra lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam. — u. Comm. z. Physik, f. 27, c. 2, l. 57 ff.: Via autem, qua processit Avicenna in probando primum principium, est via Loquentium: et sermo eius semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et Loquentes.

[3]) Schon jüdische Philosophen des Mittelalters fanden des Averroës abfällige Kritik gegen Avicenna ungerecht und machen jenem deshalb Vorwürfe. So Gersonides u. a. Vgl. Steinschneider in „Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums“. Breslau 1892. S. 79 f.

[4]) Gazâlî habe, bemerkt Averroës öfters, deshalb so viele Schwierigkeiten und Widersprüche in der Philosophie gefunden, weil er sich hauptsächlich an Avicenna's Schriften gehalten habe. Cf. Averr. Destructio destruct. philos. (ed. 1552), fol. 30, c. 1. l. 54 f.: et causa eius est, quia non dedit operam hic vir [scil. Al-Ġazâlî], nisi libris Avicennae, et accidit ei diminutio in scientia propter hoc. (et multis al. loc.)

Aber auch in neuester Zeit hat man sich oft abfällig über Avicenna geäußert. So spricht A. Müller, der eine ausführliche Darstellung von Ibn-Sînâ's Leben und Charakter giebt, sich über dessen philosophische Bedeutung sehr geringschätzig aus; er ist geneigt, ihm jeden neuen Gedanken abzusprechen und ihm nur das Verdienst eines Kompendienschreibers zuzuerkennen [1].

Schon die Nebeneinanderstellung beider Urteile ergiebt die Unrichtigkeit des einen von ihnen. Macht doch Averroës dem Avicenna gerade das zum Vorwurf, was Müller an diesem vermißt: Selbständigkeit und Originalität in seinen philosophischen Anschauungen, und läßt doch gerade des Averroës Polemik erkennen, daß es hauptsächlich dem Avicenna speziell angehörende Gedanken und Lehren sind, die jener bekämpft und als unaristotelisch nicht nur, sondern auch als im Widerspruch mit den Ansichten der anderen Philosophen stehend zurückweist.

Und in der That sind die Verdienste dieses bedeutendsten Repräsentanten der arabischen Peripatetiker nicht gering anzuschlagen. Er ist nicht bloß Nachtreter des Al-Fârâbî gewesen, dessen Bedeutung für das Verständnis des Aristoteles er übrigens anerkennt [2], sondern hat, wie schon Munk [3]) und Hauréau [4]) hervorhoben, und wie wir selbst später noch darthun werden (s. unten S. 36 f.), durch manch neuen Gedanken die mittelalterliche Philosophie bereichert. Er hat sich aber auch nicht, wie es nach Averroës' Urteil scheinen könnte, von der Lehre des Stagiriten weiter als seine Vorgänger entfernt, sondern hat im Gegenteil durch Al-Fârâbî's neuplatonisch durchsetzte Philosophie hindurch wieder den Weg zum reinern Aristotelismus zurückgefunden [5].

---

[1]) A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Bd. II. (Berlin 1877), p. 67 f.

[2]) Vgl. oben S. 19 (Al-Fârâbî) Anmerk. 2.

[3]) Munk, Mélanges p. 366.

[4]) B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. II, 1 (Paris 1880) p. 24: „En physique, il [sc. Ibn-Sînâ] est un peu plus novateur." u. cf. p. 27.

[5]) Schon Ibn Tofail urteilte wesentlich anders als Averroës. Er kam zu dem Resultat, daß Avicenna's Schriften zum größten Teil mit denen des Aristoteles übereinstimmen und nur in einigen Punkten davon abweichen (cf.

Ein Genie in Genuß- wie in Arbeitsfähigkeit, ausgestattet ferner mit einem immensen Gedächtnis, „in welchem das ganze Wissen seiner Zeit in encyklopädischer Vollständigkeit aufgespeichert war“ [1]), hat er neben angestrengter politischer Thätigkeit und trotz seiner Neigung zu frohem Lebensgenuß noch Muße und Arbeitskraft genug gefunden, um Vorlesungen für seine Schüler zu halten, und in fruchtbarer litterarischer Thätigkeit mehr denn hundert Werke zu verfassen, darunter drei so gewaltige, „daß eins allein davon ihm schon einen der ersten Plätze unter den Schriftstellern des Orients gesichert haben würde“ [2]), nämlich den „Kanon der Medizin“ sowie zwei Encyklopädien der philosophischen Wissenschaften, eine größere „Al-Schefâ“ und eine kleinere „Al-Naǵâ“, als Auszug und Kompendium aus der erstern [3]).

Sein Hauptverdienst freilich für die mittelalterliche Philosophie liegt in der systematischen Ordnung und strengen Verknüpfung, mit welcher er alle Teile der von seinen Vorgängern überkommenen peripatetischen Philosophie zu einem Ganzen vereinigte und in jene klare und übersichtliche Form brachte, welche dieser Wissenschaft für die Folgezeit bewahrt worden ist [4]), und die es hauptsächlich veranlaßt hat, daß alle Späteren

---

Joh. Gottfr. Eichhorn, „Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan“. Aus dem Arabischen übersetzt. Berlin 1783. S. 46). — Auch Haneberg fand, daß des Averroës Vorwürfe gegen Avicenna sich nicht bestätigten; vielmehr habe sich dieser sehr eng an die Aristoteliker angeschlossen (Haneberg „Zur Erkenntnislehre des Ibn-Sînâ und Albertus Magnus“ in Abhandl. der philos.-philolog. Klasse der Königl. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften“. Bd. 11. München 1868. p. 232); vgl. auch H. Ritter, Die christliche Philosophie I. Bd. (1858) p. 557.

[1]) A. Müller, Der Islam etc. Bd. II, p. 67.

[2]) Munk, Mélanges p. 355.

[3]) Die lateinischen Ausgaben verschiedener philosophischer Werke Avicenna's Ven. 1495 u. öft. sind Teile der beiden Encyklopädien (الشفا und النجاة). — Die kleinere, Al-Naǵâ, ist in arabischem Text dem „Kanon der Medizin“ (ed. Rom 1593) beigedruckt. — Schahrastâni's Darstellung von Avicenna's Philosophie fußt auf der größern Encyklopädie, Al-Schefâ (vgl. Mélanges p. 355—356. — Haneberg in „Abhdl. der Kgl. Bayer. Akad. d. Wissensch.“ Bd. 11, Münch. 1866, p. 196 u. Steinschneider, Die hebr. Übersetz. des Mittelalt. S. 282).

[4]) Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik i. Abdl. II, 2. Aufl. p. 326, u. Schmölders, Essai p. 131.

aus seiner Darstellung der Philosophie eben so gern Belehrung schöpften, wie man aus seinem Kanon der Medizin Jahrhunderte lang sich Rats erholte zur Heilung von Krankheiten.

So stützt sich Ġazâlî's Darlegung der „Tendenzen der Philosophen" hauptsächlich auf Avicenna, und obwohl dessen Gegner, bekennt er doch: „Avicenna war ein Ungläubiger, aber keiner hat die Lehre des Aristoteles besser auseinandergesetzt" [1]).

Und auch Schahrastâni hat, um seine Leser mit der peripatetischen Philosophie bekannt zu machen, vor allen anderen das System Ibn-Sînâ's gewählt und dies selbst mit folgenden Worten begründet: „Der gelehrte Meister des Volkes ist Abu 'Ali Ibn Sînâ. . . . Da nun die Methode des Ibn-Sînâ nach übereinstimmendem Urteile die scharfsinnigste und seine Spekulation die am meisten in die wirklichen Dinge eindringende ist, so habe ich mich dafür entschieden, seine Methode aus seinen Büchern übersichtlich und in Kürze zu überliefern, . . und habe die Überlieferung der Methoden der anderen aufgegeben" [2]).

So kam es, daß durch Avicenna's Werke die Schriften Al-Fârâbî's einem ähnlichen Schicksal der Vergessenheit oder Nichtbeachtung verfielen, wie durch diesen früher Al-Kindî's Abhandlungen [3]).

Was nun Ibn Sînâ's Stellungnahme zu unserm Problem anlangt, so bekennt er sich noch entschiedener als sein Vorgänger zur aristotelischen Anschauung. Wiederum ist es Simon Duran, der uns in seiner „Kritik des Islâm" unseres Philosophen entscheidende Äußerung hierüber überliefert: „Die Ansicht Ibn-Sînâ's . . ist die der Philosophen [nämlich] der Anfangslosigkeit; und als er darüber befragt wurde, daß in der Schrift ihrer Lehre vorkomme, die Welt sei entstanden, nachdem sie

---

[1]) s. bei Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 1 (Paris 1880) p. 29: „Avicenne fut un payen, un infidèle; mais nul n'a mieux exposé la doctrine d'Aristote."

[2]) Schahrastâni, Religionsparteien u. Philosophenschulen. Deutsch übs. von Ph. Haarbrücker. Bd. II, p. 213.

[3]) Munk, Mélanges p. 342. — Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I, 1 (1897) p. 211.

nicht gewesen, und werde vergehen, nachdem sie war, antwortete er: „„Es giebt einen unumstößlich stringenten Beweis, daß die Sphären unerschaffen, ihr Vergehen unmöglich sei. Was aber in der Schrift vorkömmt, daß sie entstanden und vorhanden sind, nachdem sie nicht waren, damit ist gemeint, daß sie nicht selbst die Ursache ihres Daseins sind; sondern die Ursache ihres Daseins sei ihnen vorangegangen, nämlich ihre immateriellen Intellekte, die der Zeit nach vorangegangen, und [der Umstand] daß in der Schrift vom Vorangehen der Zeit nach die Rede ist, [ist] eine Bemerkung für die Vernünftigen und Verständigen. Es kömmt in der Schrift [dem Korân] vor, daß der Thron der Herrlichkeit vor [allen] Daseienden, d. h. deren materielle Ursache, war und dadurch erhabener sei als sie [1]).““

Einen direkten Beleg aber finden wir in seiner Schrift „de caelo et mundo“ (cap. 4), woselbst Avicenna sich klar und bestimmt dahin ausspricht, daß der Himmel weder dem Entstehen noch Vergehen unterworfen, sondern ewig sei [2]).

Doch vindiciert auch unser Philosoph mit Aristoteles Gott der Welt gegenüber eine Priorität der Kausalität, wenn auch nicht der Zeit nach; denn die Welt ist der Zeit nach ewig d. h. anfangslos, hat aber ein verursachendes Prinzip; Gott jedoch ist seinem Wesen nach oder absolut ewig und hat kein verursachendes Prinzip [3]).

---

[1]) Steinschneider im „Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums“, VII. Jahrg. Berlin 1880. p. 29 f.

[2]) Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac . . . emendata. Venetiis 1508. fol. 37, col. 4; (de caelo et mundo cap. 4): Tunc iam manifestum ex hoc, quod caelum non recipit generationem nec corruptionem: et quandoquidem hoc sic est: tunc iam manifestum est, quod . . . sempiternum est.

[3]) Mélanges p. 359—360. — Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. (Mainz 1865) p. 28 f. Avicenna unterscheidet nämlich zweierlei „ewig“: 1) aeternum secundum tempus d. i. ohne zeitlichen Anfang oder anfangslos; u. 2) aeternum secundum essentiam d. i. ohne ursächliches Prinzip oder ursachlos; letzteres komme nur Gott allein zu [s. Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis, Compendium de anima etc. ab Andrea Alpago . . . ex arabico in latinum versa. Venet. 1546. p. 137b (de definition. et quaesitis)].

In seinen Beweisen für die Anfangslosigkeit der Welt zeigt sich uns zum ersten Male in der arabischen Philosophie in deutlicherer Weise eine konsequente Fortbildung aristotelischer Lehren, zum Teil auch tritt uns gerade bei ihm eine präcisere Formulierung derselben entgegen, wodurch Avicenna den Späteren, insbesondere Averroës, weit schätzbarere Dienste geleistet hat, als dieser anerkennt.

Gleich dem „ersten Lehrer“ gründet auch unser Philosoph seine Argumente hauptsächlich auf die Erforschung der allem Werden zu Grunde liegenden Ursachen, deren er ebenfalls vier annimmt [1]: 1) eine causa materialis, 2) c. formalis, 3) c. finalis und 4) c. efficiens.

Da von diesen vier Prinzipien die letzten drei in der causa formalis einbegriffen sind, so reduzieren sich die vier Ursachen auf zwei: auf die causa materialis und causa formalis, und da erstere nach den an ihr sich geltend machenden Seiten hinwiederum in zwei Ursachen sich spaltet:

a) in den Stoff oder die ὕλη, und

b) in die Privation oder das relative Nichtsein,

so sind der allem Entstehen zu Grunde liegenden Ursachen drei:

Form, Materie und Privation, die weder entstanden noch vergänglich sind [2].

---

[1]) cf. Avicennae opera. Venet. 1508: fol. 14, col. 2 f. (Sufficientia, lib. I, cap. 2) — und Schahrastâni-Haarbrücker a. a. O. II, p. 233.

[2]) Avic. opp. 1508. fol. 15, col. 3 (unten): Alles Entstehende und sich Verändernde bedarf dreier Prinzipien: „unumquodque eorum habet formam et materiam et privationem. Et hoc commune dicunt quod non generatur: nec corrumpitur propter hoc quia universalia non dicuntur generari nec corrumpi . . . haec principia communia nec generantur nec corrumpuntur. Ferner ibid. fol. 15, col. 1 (oben): erunt principia yle (= ὕλη) et affectio (= Form) et privatio.

Maimonides hat sich dieser Auffassung Avicenna's angeschlossen und nimmt, indem er die Privation ebenfalls als besonderes Prinzip gelten läßt (cf. Munk, Guide III, p. 165, 1), mit dem arabischen Philosophen drei Ursachen für alles Entstehen und Vergehen an: Materie, Form und (relatives) Nichtsein. cf. Moreh Nebuch. I, cap. 17: ההחלות הנמצאות ההוות הנפסדות שלשה החומר והצורה וההעדר המיוחד אשר הוא מחובר לחומר לעולם.

Da jedoch die Form, nach Avicenna, kein immanentes, sondern ein transeuntes Prinzip ist [1]) (s. weiter unten S. 37), so sind der alles Werden bedingenden und ihm vorausgehenden Prinzipien folgende zwei [2]):

1. die Privation oder das Nichtsein im relativen Sinne; denn ein Entstehen aus dem absoluten Nichts erkennt gleich Aristoteles auch Avicenna nicht an [3]);
2. die Materie, welche die Möglichkeit des Werdens und und der Veränderung darstellt und die allem wirklichen Sein zeitlich vorausgeht [4]).

Will man aber in der nach rückwärts hin aufsteigenden Reihe der Möglichkeiten einen regressus in infinitum vermeiden, so muß man eine erste nicht weiter zurückführbare Möglichkeit und als deren Substrat eine erste Materie annehmen, die unentstanden und unvergänglich ist [5]). Und da die Welt, ehe sie aktuell wurde oder in die Wirklichkeit trat, schon potenziell

---

[1]) Avicenna, opera. Venetiis 1508. fol. 15, col. 1: Et dicitur quod res fit ex hyle et privatione: et non dicitur, quod fiat ex forma.

[2]) Ibid. fol. 37, col. 4 (de caelo et mundo cap. 4): Omne quod incipit esse vel fieri: eius effectio est ex duabus causis: una est materia ex qua fit: altera est privatio.

[3]) Ibid. fol. 15, col. 1: Et haec privatio non est privatio absolute: sed est privatio habens aliquem modum essendi: quia est privatio rei cum praeparatione et aptitudine ad illam in materia designata.

[4]) s. Schahrastâni-Haarbrücker a. a. O. II, p. 247 f. Al-Naǵâ in „Libri quinque Canonis Medicinae Abu Ali Principis filii Sinae (alias corrupte Avicennae), arabice nunc primum impressi". Romae 1593 f. 59 ff. — u. cf. Avicennae opp. 1508 f. 15, c. 3 f. — Auch Schem-Tob Falaquera giebt als Autor dieser Anschauung, daß die Möglichkeit des Entstehens eines Substrates, nämlich der Materie, bedarf, welche dem wirklichen Entstehen zeitlich vorausgeht, Ibn-Sinâ an: ואמר בן סינא כל המתחדש אחר שלא היה יש לו בהכרח חמר [Falaquera, Moreh ha-Moreh. ed. Preßburg 1837. p. 72 (zur Prämisse 24)]. — Diese Auffassung geht zurück auf Aristot. Metaphys. XII, 2. 1069 b 24: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει*, wenn auch daselbst noch nicht von einem zeitlichen Vorangehen der Materie die Rede ist.

[5]) Somit bekennt sich Avicenna, im Unterschiede von Al-Fârâbî, wieder entschiedener zum aristotelischen Dualismus, indem er die ewige Materie als zweites Grundprinzip neben Gott hinstellt (cf. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. Bd. II, p. 28).

existierte oder möglich war, so ist sie so ewig (a parte ante) wie das Substrat ihrer Möglichkeit, die Materie.

Auch aus den Begriffen der Bewegung und Zeit ergeben sich Argumente für die Hauptthese.

Denn die Bewegung, welche „der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit“ oder „die Verwirklichung des Möglichen“ ist [1]), muß, wie dieses, ebenfalls ewig sein [2]), und da sie das Substrat oder gleichsam die Materie für die Zeit ist [3]), insofern diese ja „das Maß [und die Zahl] der kreisförmigen Bewegung in Bezug auf das Früher und Später ist [4]) — denn

---

[1]) Avicennae opera ab Andrea Alpago ex arabico in latinum versa, nunc primum in lucem edita. Venetiis 1546. p. 132b (de definition. et quaesitis): Motus est perfectio prima, seu actus primus rei vel entis in potentia, secundum quod in potentia. Et si volueris, dicatur quod motus est exitus de potentia ad actum, non in uno instanti. u. cf. Avic. opp. Venet. 1508. f. 36, c. 1. oben (Suffic. II, c. 13): sed ipse [sc. motus] in se non est nisi perfectio eius quod est in potentia.

[2]) cf. A. F. Mehren, La philosophie d'Avicenne. Louvain 1882. p. 15 f. — Auch der Tractatus de erroribus philosophorum registriert diese Ansicht Avicenna's: „Ulterius erravit in ponendo aeternitatem motus: posuit enim motum aeternum esse, unde ait in nono Metaphysicae suae . . . motum non fieri postquam non fuit, nisi per aliquid quod erat etc.“ (bei Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 1. Paris 1880. p. 25 n. 1).

[3]) Schahrastâni-Haarbrücker a. a. O. II. p. 293: es ist notwendig, daß die Zeit innerhalb einer Materie ist, und ihre Materie ist die Bewegung. — u. cf. Avicenna, opp. Ven. 1508. f. 34, c. 2 (unten): Et postquam constat quod tempus non est aliquid existens per se. Quomodo enim existeret per se: cum non habeat essentiam, . . . esse eius [scil. temporis] pendet ex materia, . . . non habet esse in materia nisi mediante motu. Si enim non esset motus et mutatio: non esset tempus etc.

[4]) Al-Naǵa (ed. Rom 1593) fol. 31: فاذن الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر (لا من جهة المسافة)

Avicennae opera. Venet. 1508. fol, 34, col. 1: Tempus autem est hic numerus et haec mensura [scil. motus]. ergo tempus est numerus motus: cum divisus fuerit motus in prius et posterius non tempore sed transitu. alioquin esset in hac declaratione definitio circularis. sicut putavit aliquis ex discipulis: et erravit (letztere Bemerkung geht wohl auf Al-Fârâbî, welcher die aristotelische Definition des Zeitbegriffes getadelt hatte. S. oben S. 23, Anm. 4). — Schahrastâni-Haarbrücker a. a. O. II, p. 231: „Die Zeit aber ist ein Maß für die Bewegung, nur daß sie keine Lage hat, da ihre Teile nicht auf einmal beisammen gefunden werden.“ — Diese klare Bestimmung des Zeitbegriffes liegt wohl auch Al-Ǵazâlî's Darstellung der peripate-

durch ihre Zahl- und Maßeinheit, das Jetzt, zählt und mißt sie die Bewegung — so kann auch die Zeit keinen Anfang haben; denn gesetzt, sie wäre entstanden, so könnte dieses Entstehen doch nur wiederum in einer ihr selbst vorangegangenen Zeit stattgefunden haben; man ist also gezwungen, stets Zeit zu ponieren, oder mit anderen Worten, sie für anfangslos zu halten [1]), und da sie von der continuierlichen Kreisbewegung des Himmels abhängt, so ist auch dieser, zumal ihm eine besondere, dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfene, nämlich fünfte Natur zukommt [2]), anfangslos, bezw. ewig.

So sind denn Materie, Bewegung und Zeit ewig, somit auch die Welt als Ganzes ewig.

Daß diese Lehren, obwohl Avicenna durch allegorische Deutung den Korân mit ihnen in Einklang zu bringen sucht [3]), ihm seitens der muhammedanischen Dogmatiker die Bezeichnung eines Ungläubigen und Ketzers eintrugen [4]) und seitens der christlichen Orthodoxie die Aufnahme in den „tractatus de erroribus philosophorum“ verschafften, ist erklärlich.

---

tischen Philosophie der Araber zu Grunde („Maḳâṣid“ in hebräischer Übers. von Jehuda b. Nathan, Mscr. Berlin Cod. hebr. 1056 f. 58ᵇ: הזמן מליצה משעור התנועה הגלגל מצד ההחלקה לקודם ולמתאחר ולא ישאר הקודם ממנה עם המתאחר).

1) Al-Naǵâ (ed. Rom 1593) fol. 31: فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو كان له مبدا زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن اى بعد زمان متقدم . . . u. cf. Tractatus de error. philos. (bei Possevin, Bibliotheca selecta. tom. II. Cöln 1607. fol. 78): „[Avicenna] erravit ponens aeternitatem temporis; non enim potest motus esse aeternus, nisi tempus fuerit aeternum.“

2) Schahr.-Haarbrücker II p. 301: Die himmlischen Körper haben eine fünfte der Art nach verschiedene Natur im Unterschiede von den Naturen der Elemente. — u. cf. Avic. opp. (Venet. 1508) f. 37, col. 1 (de cael. et mundo, cap. 2): Quod natura caeli est praeter quattuor naturas, et quod est corpus simplex.

3) s. oben S. 30 – 31, u. cf. A. F. Mehren, Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam. Louvain 1883. p. 30.

4) cf. Simon Duran ed. Steinschneider im „Magazin f. d. Wissensch. d. Judent.“ Berlin 1880. p. 16. — M. J. Müller, Phil. u. Theol. von Averroes p. 9 - 10. — Schmölders, Essai p. 30 f.

Prüfen wir aber seine anläßlich der Behandlung des Problems zu Tage getretenen Ansichten, so zeigt sich uns eine Modifikation, beziehungsweise eine consequente Fortentwicklung der aristotelischen Philosophie in folgenden Punkten:

1.) hat Avicenna den Begriff der Privation oder des relativen Nichtseins hypostasiert und zum selbständigen Prinzip gemacht, das jedem Werden und jeder Veränderung zeitlich vorangehe [1];

2.) läßt er, hierin mit Al-Fârâbî übereinstimmend, die Möglichkeit des Entstehens dem wirklichen Entstehen nicht bloß begrifflich, wie Aristoteles lehrte, sondern auch zeitlich vorangehen [2];

3.) erhebt er die Materie, das Substrat der Möglichkeit, zu einem gleichwertigen und gleich ewigen Prinzip neben Gott und treibt so den aristotelischen Dualismus von Gott und Welt, Geist und Stoff auf die Spitze [3];

4.) ist auch bei ihm, wie schon bei Al-Fârâbî, nicht Gott, sondern eine von diesem emanierte erste Intelligenz der Beweger der obersten Himmelssphäre und zugleich Prinzip der Vielheit in der Welt [4].

Daneben hat Ibn Sînâ's Philosophie aber auch manche selbständige und neue Gedanken und Lehren aufzuweisen, deren wir hier einige, zugleich als Beleg für unser oben (s. S. 28) ausgesprochenes Urteil, aus seiner Metaphysik anführen wollen,

---

[1]) Avic. opp. Ven. 1508. f. 14, c. 4: „Ergo mutabile et perfectibile necesse est: ut habeat antea privationem . . . ergo privatio secundum hoc prius est: ergo est principium etc.“

[2]) s. oben S. 24, Anm. 2 u. 3.

[3]) Hatte auch Aristoteles in der Bestimmung dessen, was Substanz genannt werden könne, geschwankt, so neigte er doch mehr der Ansicht zu, die Form oder zum wenigsten das aus Stoff und Form Zusammengesetzte, keineswegs aber den Stoff allein für das wahre Wesen der Dinge anzusehen (s. Zeller, Phil. d. Griech. II, 2 [3] p. 344 ff.), während Avicenna die Materie zur selbständigen Substanz erhebt und die Form außerhalb derselben verlegt (s. S. 37, Anm. 3, — u. cf. Boer, Die Widersprüche d. Philosophie etc. p. 18. Anm. 30).

[4]) s. Munk. Mélanges, p. 360, u. Mehren, La philosophie d'Avicenne. Louvain 1882. p. 15 ff.

indem wir von seiner Psychologie [1]), worin besonders er originelle Ideen entwickelt, absehen:

1. Vor allem finden wir bei Avicenna zuerst eine von den Begriffen des Möglichen und Notwendigen ausgehende Einteilung alles Seienden in drei Klassen [2]):
   a) in solches, das bloß möglich ist; das sind alle sublunarischen, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Dinge;
   b) in solches, das durch sich selbst möglich und durch eine außerhalb seiner befindliche Ursache notwendig ist; das sind alle Wesen außer dem ersten Prinzip, die weder entstehen noch vergehen (Sphären-Intelligenzen);
   c) in solches, das durch sich selbst notwendig existiert; das ist das erste Prinzip oder Gott allein.
2. Ferner nimmt unser Philosoph, da er die Form außerhalb der Materie verlegt, einen besonderen „Formengeber" (dator formarum) oder eine Intelligenz an, von welcher die Existenz der Formen abhänge [3]).
3. Endlich erklärt Avicenna nicht nur die Einheit, sondern sogar die Existenz für bloße Accidenzen an den Dingen, indem er zwischen der numerischen Einheit oder dem Prinzip der Zahl und

---

[1]) herausgeg. von S. Landauer in ZDMG. Bd. 29 (1875) p. 335–418.

[2]) cf. Mélanges p. 358 u. Schahrastâni-Haarbrücker II, p. 250 ff. Averroës hat gegen diese Klassifikation der Wesen seitens Avicenna's eine besondere Abhandlung verfaßt, die sich noch in hebräischer Übersetzung in mehreren Handschriften erhalten hat (cf. Steinschneider, Die hebräisch. Übers. des Mittelalt. Berlin 1893. S. 181, no. 9). Wir haben, behufs späterer Edition, vier verschiedene Manuscripte (Cod. hebr. München 31, Paris 989 u. 1023 und einen im Privatbesitz von H. Professor Steinschneider befindlichen Codex) miteinander verglichen und einen ziemlich correkten und zuverlässigen Text herstellen können. — Soviel sei vorläufig daraus mitgeteilt, daß Averroës hauptsächlich die Annahme der mittlern Klasse beanstandet.

[3]) Averroës, Comm. Metaphys. (ed. 1552, Bd. 8) f. 85, col. 2, lin. 57 f.: quia [Avicenna] credidit omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum. — u. cf. ibid. f. 143, col. 1, l. 43 ff.: . . . quidam dicunt quod omnes formae substantiales fiunt a forma abstracta extrinseca, quae dicitur a quibusdam dator formarum. et dicunt quod haec est intelligentia agens. — Ibid. f. 143, c. 2, l. 27 ff.: Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam, et ponit eam in materia. Et istorum quidam dicunt quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum: et Avicenna est de illis.

der absoluten Einheit oder dem Sein schlechthin keinen Unterschied macht [1]).

In all diesen Fällen hat er die scharfe Polemik des Averroës hervorgerufen, welcher glaubt, daß jener mit diesen seinen Anschauungen ganz allein stehe. Nichtsdestoweniger hat Avicenna hierdurch, sowie insbesondere durch die neuen Gedanken in seiner Psychologie, die Folgezeit stark beeinflußt.

Nach alledem sind wir zu dem Urteil berechtigt, daß Ibn Sînâ, wenn er auch im Unterschiede von Al-Fârâbî einem reineren, durch Neuplatonismus weniger beeinflußten Aristotelismus huldigt, doch einzelne Lehren des Stagiriten konsequent weiter entwickelt hat, daß ihm aber vor allem das Verdienst zukommt, der peripatetischen Philosophie jene systematische Ordnung und präcise Formulierung gegeben zu haben, die seine Werke zu Lehrbüchern fast für das ganze Mittelalter hat werden lassen, so daß Brucker mit Recht behaupten konnte: „Usque ad renatas literas non inter Arabes modo, verum etiam inter Christianos dominatus est Avicenna tantum non solus, unde . . . hoc imprimis duce egregio opus esse iudicatum est“ [2]).

---

[1]) cf. Averr. Comm. Metaph. f. 32, c. 1, l. 56 f.: Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Ibid. f. 32, c. 2, l. 16 ff.: Et etiam, quia existimavit quod unum dictum de omnibus praedicamentis, est illud unum, quod est principium numerorum. numerus autem est accidens. unde opinatus fuit iste quod hoc nomen unum significat accidens in entibus: et non intellexit quod unum, quod est principium numerorum est ex entibus, de quibus dicitur hoc nomen unum, licet sit magis dignum hoc, sicut scies in nono tractatu istius libri. —

Averr. Epitome in libr. Metaphys. (ed. 1552, Bd. 8), fol. 170, c. 2, l. 58 ff.: Et hinc fuit imaginatus Avicenna, quod unum numero significat accidens in substantia et reliquis rebus separatis: et quod ipsum non potest significare substantiam alicuius rei, id est separationem, quae non sit addita ipsi substantiae. Ibid. f. 170, c. 3, l. 5 f.: et putavit unum dici univoce de omnibus decem praedicamentis etc. (et al. loc.). —

Maimonides hat diese Ansicht Avicenna's ebenfalls acceptiert. Vgl. More Nebuch. I. Tl. cap. 57 Anf.; s. auch Munk, Guide I, 231, 1 u. 233, 1.

[2]) Jacobi Bruckeri, Historia critica philosophiae. Tom. III (Lipsiae 1766) pag. 88. — Vgl. übrigens (zu Ibn-Sînâ) neuerdings noch L. Stein im Archiv f. Gesch. d. Philosophie. XII. Berlin 1899. p. 395 ff.

III. Die arabischen Theologen oder eigentlichen muhammedanischen Scholastiker.

Die Mutakallimûn.

Neben dieser, besonders durch Al-Fârâbî und Avicenna vertretenen peripatetischen Philosophie und zum Teil im Gegensatz zu ihr entwickelte sich die von Abû 'l Ḥasan al-Aš'ari (geb. 873 zu Baṣra, gest. 935) [1]) begründete jüngere oder orthodoxe Schule der Mutakallimûn [2]), welche ursprünglich die häretischen Meinungen der freisinnigen Theologen oder Muʿtazi-

---

[1]) Über ihn vgl. W. Spitta, Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aš'arî's. Leipzig 1876.

[2]) Man unterschied bei den Arabern einen ältern und einen jüngern Kalâm und wandte den Namen „Mutakallim" ursprünglich auf alle diejenigen an, welche die Grundlehren des Glaubens ihrem Nachdenken unterstellten, einen Sermon (كلام) darüber machten, vorzugsweise auf die Mu'taziliten. Später, nach Al-Asch'ari, wurde die Bezeichnung „Mutakallimûn" der rechtgläubigen Sekte der 'Asch'arîja speziell beigelegt und von den häretischen Sekten nicht mehr gebraucht (Schahrastâni, Religionsparteien und Philosophenschulen. Aus dem Arab. übers. von Theod. Haarbrücker. Halle 1850/51. Bd. II, p. 390 f.).

Über die Wortbedeutung des Ausdrucks „Kalâm" (كلام) und „Mutakallim" (متكلّم) herrschten schon bei den Arabern Meinungsverschiedenheiten und Zweifel, ob er sich mehr auf den Inhalt (كلام = Rede oder Wort Gottes) oder auf die Methode (كلام = منطق Logik) ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen beziehe (cf. Schahrastâni-Haarbrücker a. a. O. Bd. I, p. 26, und S. Munk, Le guide des égarés. t. I (Paris 1856) p. 335, Anm. 2). Ġazâlî leitet ihn mehr von der Methode ab und erklärt, „Mutakallimûn" seien diejenigen, welche über einen Gegenstand (speculieren und) disputieren (s. ספר מאזני צדק, herausg. v. J. Goldenthal. Lpz. 1839, p. 171, u. cf. Schahrast.-Haarbr. II, 392). Wohl mit Bezug hierauf erklärt Spitta (a. a. O. p. 52) „Kalâm" (كلام) einfach als „dialektisches Raisonnement."

Munk (Mélanges p. 328 u. p. 333) faßt den Begriff enger und sagt, daß unter „Mutakallimûn" diejenigen zu verstehen seien, welche über religiöse Dogmen philosophische Raisonnements anstellten.

Sachlich bedeutet der Name „Mutakallimûn" die eigentlichen Theologen oder sogen. Scholastiker des Islâm (Steinschneider, Al-Farabi. S. 35), nicht bloß die orthodoxen Dogmatiker (Schmölders, Essai p. 139), vgl auch Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzâlî etc. p. 30, Anm. 40. —

liten bekämpfte und diese allmählich verdrängte, später aber, nach Eindringen der griechischen Philosophie und Verbreitung derselben durch die arabischen Aristoteliker, sich hauptsächlich gegen diese wandte, indem sie mit den dem gegnerischen Lager entlehnten Waffen philosophischer Dialektik die orthodoxen Dogmen wissenschaftlich zu begründen und die der traditionellen Auffassung des göttlichen Wortes entgegengesetzten Ansichten der Philosophen zu widerlegen suchten.

Und handhabten sie die von den Gegnern erlernte Methode logischer Beweisführung auch anfangs noch recht stümperhaft, so gewannen sie doch, durch die politischen Zeitverhältnisse und die Gunst der Menge emporgetragen, allmählich solch starken Einfluß, daß es ihnen gelang, die Philosophie beim Volke gänzlich in Mißkredit zu bringen und ihr den Stempel der Ketzerei und der Gottlosigkeit aufzudrücken, so daß die Philosophen sich gezwungen sahen, ihre Lehren entweder nur verhüllt vorzutragen oder mit dem Wortlaut des Korân wenigstens in äußerliche Übereinstimmung zu bringen [1]).

Selbstverständlich halten sie an dem Dogma des Korân von der Weltschöpfung mit aller Entschiedenheit fest und suchen diese ihre Ansicht sowohl negativ durch Widerlegung der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt wie positiv durch besondere Argumente zu beweisen.

Hatte doch schon der Stifter ihrer Schule, Al-Asch'ari, eine besondere Schrift „Polemik gegen die Philosophen" verfaßt, worin er u. a. die Gründe des Aristoteles über die ewige Existenz des Himmels und der Welt zu widerlegen suchte [2]); desgleichen schrieb er „gegen diejenigen, welche die Anfangslosigkeit der Zeit, sowie gegen die Materialisten, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten" [3]), und erklärte auch den Raum für geschaffen: „Gott existierte, als noch kein Raum da war; darauf schuf er den Weltenthron (عرش) und den Schemel (كرسى).

---

[1]) So suchte schon Avicenna (s. oben S. 31) Aussprüche des Korân im Sinne seiner Philosophie umzudeuten, und auch Averroës wendet dieselbe Methode an, um den Verdacht der Ketzerei von sich abzuwälzen.

[2]) W. Spitta a. a. O. p. 67 (no. 29).

[3]) Ibid. p. 68 (no. 30).

Aber er bedurfte keines Raumes, sondern war nach dessen Schöpfung, wie er vorher war" [1]).

In die Fußstapfen des Meisters traten seine Jünger und bildeten die von jenem eingeführte Methode, die rechtgläubigen Sätze der Sunna durch philosophische Argumentation zu beweisen, zu einem besonderen System aus, ganz in derselben Art, wie später die jüdische und die christliche Scholastik die Wahrheit gewisser Glaubenslehren aus dem Aristoteles zu beweisen suchte.

„Die Welt ist von Gott aus dem Nichts geschaffen!" [2]) So behaupten im Anschluß an den Korân die Mutakallimûn und begegnen sich in dieser Grundanschauung mit den Theologen der beiden anderen geoffenbarten Religionen [3]).

Und so sehr suchen sie diesen Glaubenssatz vor jeder Verdunklung und Mißdeutung zu bewahren, daß sie Gott nur „Schöpfer", nicht aber „Ursache" der Welt genannt wissen wollen, um ja den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, als ob die Welt als Wirkung Gottes mit diesem gleichzeitig, d. h. gleich ewig sei und als dessen notwendiges Korrelat stets mit ihm coexistiere [4]); denn im Gegensatz zu den Philosophen vindi-

---

[1]) Ibid. p. 106.

[2]) „Die Mutakallimûn — bemerkt Maimonides in seinem berühmten Exkurs über deren Philosophie (Moreh Nebuchim I, c. 71. ed. Lemberg 1866, p. 151) — behaupten, daß die Welt geschaffen sei, woraus sich dann unzweifelhaft ergiebt, daß sie einen Schöpfer hat, der sie hervorgebracht hat." — cf. auch Jehuda Halevi, Kusari, V, 18 (übers. von Dav. Cassel. Leipzig 1869. p. 410): Die Welt ist, nach den Mutakallimun, neu entstanden; und Averroës, destructio destructionis philos. (ed. Venet. 1552) fol. 27, col. 2: Ipsi (sc. Loquentes) ponunt universum esse generatum ex nihilo.

[3]) Die Auffassung der jüdischen wie der Religion überhaupt spricht Maimonides im Moreh, Tl. II, cap. 30 (ed. Lemberg 1866, p. 73 b) klar und bestimmt aus: Das Grundprinzip der Religion ist, daß Gott die Welt aus dem Nichts hervorgebracht hat und ohne zeitlichen Anfang; denn die Zeit ist selbst geschaffen, da sie der Bewegung der Himmelssphäre folgt und diese geschaffen ist.

[4]) Die „Mutakallimûn", bemerkt Maimonides (Moreh I, cap. 69), nennen Gott nicht „Ursache", sondern „Schöpfer" (פועל), denn das Verursachte existiere zugleich mit der Ursache, und so käme man zur Annahme der Weltewigkeit und dazu, daß die Welt notwendigerweise mit Gott existiere, was bei der Bezeichnung „Schöpfer" vermieden werde, denn das Schaffende könne, ja müsse, seinem Begriff nach, dem Geschaffenen zeitlich

zieren sie Gott der Welt gegenüber nicht bloß eine ursächliche, sondern auch eine zeitliche Priorität [1]; ja, um die Freiheit Gottes als Schöpfer durch kein Naturgesetz einschränken zu lassen, leugnen sie jede Kausalität und machen das Dasein der Dinge sowie die Handlungen der Menschen von einer continuierlichen Neuschöpfung durch Gott abhängig. Gott schaffe, sagen sie, die, eine Substanz bildenden Accidenzen stets neu, und kein Accidenz könne auch nur zwei Zeitmomente bestehen; denn, höre Gott zu schaffen auf, so vergehe die Substanz; denn alles entstehe und vergehe durch Gottes Willen, nicht durch ein notwendiges Naturgesetz [2].

Die Annahme einer creatio ex nihilo aber schließt von selbst die Ewigkeit der Materie aus; denn da Gott das Universum aus dem Nichts hervorgebracht hat, so bedurfte er zu seiner schöpferischen Thätigkeit keiner Materie als Substrat des Werdens [3]. Das Nichts oder Nichtsein nämlich faßten die

---

vorangehen. — Dagegen hat freilich schon Maimonides (a. a. O. I, 69) geltend gemacht, daß auch die potenzielle Ursache zeitlich der Wirkung vorausgehe, daß aber anderseits der Begriff „Schöpfer", sobald man ihn aktuell denke, ebenfalls ein gleichzeitig Geschaffenes bedinge. Mit dem Ausdruck „Schöpfer" werde Gott noch immer nicht als das zeitlich Frühere bezeichnet. Die Peripatetiker aber hätten die Benennung „erste Ursache" für Gott deshalb gewählt, weil sie damit die dreifache Ursächlichkeit Gottes als Form, Zweck und bewegendes Prinzip der Welt, zum Ausdruck bringen wollten, und thatsächlich sei, fährt Maimonides fort, die Bezeichnung „Ursache" für Gott der eines Schöpfers oder Hervorbringers vorzuziehen. — Übrigens lehnte schon Plotin (Ennead. VI, 9, 3) die Benennung „Ursache" für Gott mit derselben Begründung wie die Mutakallimûn ab (Munk, Guide I, 314, 1).

[1]) In der That nahmen die arabischen Peripatetiker, da sie das Verhältnis Gottes zur Welt als das der Ursache zur Wirkung auffaßten, keinen zeitlichen Abstand zwischen beiden an und sprechen Gott bloß eine causale, nicht zeitliche Priorität der Welt gegenüber zu (s. oben S. 22 u. S. 31).

[2]) Vgl. Moreh I, c. 73 (VI. Praemisse); Mélanges 322 ff.; Munk, Guide des égarés III, p. 124, 1.

[3]) Averr. Comm. z. Metaphysik (opp. Ven. 1552) fol. 143, col. 2: Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum. et haec est opinio Loquentium in nostra lege . . .; und Averroës, Comment. zur Physik (Ven. 1552), fol. 155, col. 2: Est igitur necessario aliquid, cum quo adiungitur non esse, ex quo fit generatio essentialiter, et hoc notum est per se. et Antiqui omnes conveniunt in hoc. Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo, et negant hoc principium.

Mutakallimûn im absoluten Sinne auf, nicht wie die Philosophen als ein relativ existierendes, welches als wirkliches Prinzip dem Entstehen zeitlich vorangehe: „Vielmehr ist das Nichtsein eines Dinges die reine Negation dieses Dinges, welche daher jede Beziehung zur Zeit oder zu etwas anderem ausschließt“ [1]).

In Consequenz dieser Anschauung leugnen sie auch, daß dem wirklichen Entstehen die Möglichkeit des Entstehens zeitlich vorangehe [2]), wie Al-Fârâbî und Avicenna behauptet hatten (s. oben S. 24 Anm. 2, u. S. 36, 2); denn das Entstehen ist nach ihnen keine Entwicklung oder Übergang von der Materie in die Form, sondern eine Neuschöpfung durch Gott [3]), und wie

---

1) Aug. Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. p. 159. — Maimonides, Moreh Neb. III, cap. 10 Anfg.: המדברים לא ידמו העדר אלא ההעדר הגמור ... ולזה יאמרו סתם שההעדר לא יצטרך לפועל ואמנם הפעולה היא שצריכה פועל בהכרח.
Treffend charakterisiert Ephodi (in seinem Komment. z. St.) den Unterschied der Mutakallimûn und der eig. Aristoteliker in dieser Frage (שלפי המדברים ולפי הפילוסופים ההעדר אין לו פועל בעצם והפילוסוף יסבור שההעדר יש לו פועל במקרה והמדבר יסבור שאין לו פועל כלל) dahin, daß nach Beider Auffassung das Nichtsein keine schöpferische Ursache per substantiam habe, jedoch nach Ansicht der Philosophen (beziehungsweise des Aristoteles) wohl eine solche per accidens, während die Mutakallimûn auch diese leugnen.

2) Averroës, Metaphys. lib. IX. Comm 5 (Ven. 1552. f. 108, col 2): Quidam negant potentiam praecedere secundum tempus illud, ad quod potest, dicendo, quod potentia et illud, ad quod potest, sunt insimul, ex quo contigit nullam potentiam esse. et iste sermo existimatur nunc a quibusdam loquentium, (et est sermo contrarius naturae hominis). — Averr. Epitom. in libr. Metaph. (ed. 1552) f. 177, c. 2: Et iam fuerant aliqui homines temporibus praeteritis ante hanc nostram tempestatem, qui negabant possibilitatem praecedentem rem possibilem et ponebant posse cum ipso actu (quare cum tollerent penitus naturam possibilis, sequitur secundum ipsos quod possibile sit necessarium et necessarium possibile).

3) Averr. Comm. zur Physik (ed. 1552) f. 155, c. 3: Et hoc quod dicunt Loquentes nostrae legis, quod possibile est provenire actionem novam, scilicet postquam non fuerit tempore infinito ab agente antiquo . . . (est sermo sophisticus et deceptivus).

die Materie, so sei auch die Form von Gott aus dem Nichts geschaffen, der ja alles Seiende unmittelbar hervorbringe[1]).

Ja sie lassen die Möglichkeit überhaupt nicht als etwas Reales gelten, sondern erklären sie für eine „bloße Vorstellung unseres Geistes“, die nur im Subjekt oder dem Schaffenden existiere, welcher aber nichts objektiv Existierendes d. h. keine Materie zu Grunde liege, mit anderen Worten, sie erkennen bloß eine subjektive Möglichkeit im agens, keine objektive in den Dingen an[2]). —

Man muß zugeben, daß diese Polemik der Mutakallimûn gegen die Philosophen viel Richtiges enthält. Hatten diese doch manche Begriffe, so den der Möglichkeit und des Nichtseins, einfach hypostasiert und als etwas Reales aufgefaßt.

Boer hat daher recht, zu bemerken: „Die Mutakallim haben das Verdienst, diese Begriffshypostasierung, die nicht unterscheidet zwischen existierenden Kräften und gedachten Möglichkeiten, zwischen wirklicher That und gedachter Notwendigkeit, aufgedeckt zu haben. Zunächst von dem Problem der göttlichen Allmacht aus. Gott hat die Welt geschaffen, nicht, weil sie möglich war, sondern weil er es konnte und wollte,

---

[1]) Averr., Metaphys. (ed. 1552) f. 143, col. 2: Et cum Loquentes nostrae legis opinabantur, quod agens agit creando formam ex nihilo, et nullum huius modi agens viderunt hic, dixerunt unum agens omnia entia sine medio et quod actio istius agentis transit in uno instanti in actiones contrarias et convenientes et infinitas: ita, quod negant ignem comburere et dicunt omnia ista indigere creatione, . . . (et negaverunt propter hoc potentiam esse et error istorum est manifestus).

[2]) Schmölders, Essai etc. p. 159: La possibilité d'une chose possible n'est nulle part concrète; c'est une pure „conception de notre esprit, sans réalité.“

Maimonides, Moreh II, c. 14: וחשבו קצת משכילי האחרונים מן המדברים..האפשרות הוא אצל הפועל לא בדבר המתפעל, welche Auffassung Maimonides zurückweist, indem er bemerkt (ibid.), es gebe zweierlei Möglichkeiten, eine in der Materie (בחמר) (= objective), d. i. die Möglichkeit, etwas zu werden, und eine im agens (בפועל) existierende (= subjective), d. i. die Möglichkeit oder das Vermögen, etwas zu schaffen, die beide dem wirklichen Entstehen und Schaffen zeitlich vorangehen. — Schon bei Aristoteles hat der Begriff der *δύναμις* diese doppelte Bedeutung.

und die Welt ist nur möglich, wenn Gott sie will, erst in dem Augenblick ihrer Verwirklichung“ [1]). —

Desgleichen lassen sie, in Abweichung von den Philosophen, Bewegung und Zeit nicht als ewig gelten. Als Bewegung im eigentlichen Sinne sehen sie überhaupt, da Entstehen und Vergehen, quantitative und qualitative Veränderung durch Neuschöpfung der Accidenzen vor sich gehen, nur die Ortsbewegung an; diese aber schließe die Ewigkeit aus. Also sind auch die der Bewegung unterworfenen Körper entstanden, daher auch die Gesamtheit aller Körper oder die Welt geschaffen [2]).

Und da mit der Bewegung die Zeit zusammenhängt, so muß auch diese zu den geschaffenen Dingen gehören: sie ist mit der Welt entstanden; vor der Erschaffung dieser gab es, wie keinen Raum, so auch noch keine Zeit, da sie ja vor der Existenz der Welt noch nichts zu bestimmen hatte [3]). Denn die Zeit bezeichnet, nach ihrer Ansicht, „die Verbindung irgend einer Thatsache unseres Bewußtseins oder einer beliebigen äußeren Erscheinung mit einer andern, bekannten Thatsache oder Erscheinung“ [4]).

Wesentliches Element aber der Zeit, welches ihr Realität verleiht, ist das Jetzt oder der Moment, und die einzelnen nacheinander entstehenden und nicht weiter teilbaren Momente setzen die Zeit ebenso zusammen wie die Atome den Raum, wie überhaupt das Jetzt sich zur Zeit genau so verhält wie der Punkt zum Raume [5]). Und da diese Zeitatome stets neu geschaffen

---

[1]) T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roš d. Straßburg 1894. S. 18.

[2]) Schmölders, Essai p. 179.

[3]) Ibid. p. 165; und cf. M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroës. München 1875. p. 12.

[4]) Schmölders, Essai p. 163: Le mot „temps“ exprime la simultanéité d'un objet avec un autre, ou mieux encore, la connexion d'un certain fait de notre imagination avec un fait connu, z. B. wenn man sagt: „er ist bei Sonnenaufgang gekommen,“ so erhält die Thatsache „er ist gekommen“ durch die Beziehung auf eine allgemein bekannte Erscheinung „bei Sonnenaufgang“ ihre zeitliche Bestimmtheit. — Ibid. p. 164—165: Le temps est la conjonction d'une chose déterminée avec une autre qui ne le serait pas, prise isolément; ou, si l'on veut, la liaison d'un phénomène quelconque avec un phénomène connu.

[5]) Moreh Nebuchim I, c. 73 (III. Proposition), u. cf. Munk, Guide I. p. 375, n. 5; Mélanges p. 322.

werden, so muß auch die aus ihnen gebildete Zeit, und infolgedessen auch die Welt entstanden sein [1]. —

Daß diese Theorie von der Zeit, insbesondere der Vergleich derselben mit einer räumlichen Größe oder des Jetzt mit dem Punkte großen Bedenken unterliegt und dem Wesen der Zeit ganz zuwider ist, leuchtet ein und läßt des Maimonides tadelnde Kritik berechtigt erscheinen:

„Hiernach ginge also die Zeit von einem festen Punkte aus, von dem aus sie einer gewissen Ordnung folgte! Sie begriffen also das wahre Wesen der Zeit gar nicht, und das war sehr natürlich; denn wenn der Begriff der Zeit die geschicktesten Philosophen in Verwirrung gesetzt hat, und andere nicht einmal darüber nachzudenken wagten, so daß Galen die Zeit etwas Göttliches und ihrem Wesen nach Unbegreifliches nannte, um wie viel mehr muß dies mit jenen der Fall sein, welche auf die Natur der Dinge gar keine Rücksicht nehmen" [2].

So sehen wir, daß die Mutakallimûn, fast von denselben Begriffen ausgehend, welchen die arabischen Peripatetiker die Beweise für die Weltewigkeit entnahmen, zu der entgegengesetzten Lehre von der Weltschöpfung gelangten. Auch sie suchen, um einen regressus in infinitum zu vermeiden, für alles Entstehende ein erstes Prinzip, aber nicht wie die Philosophen, ein verursachendes, sondern, entsprechend der Grundanschauung des Korân, ein schöpferisches [3], das kraft seiner absoluten Macht und seines durch nichts eingeschränkten Willens alles ins Dasein ruft, d. i. der ewige Schöpfer oder Gott, durch den die Welt erschaffen worden und durch dessen fortgesetzte Thätigkeit oder sich stets erneuernde Schöpfung sie weiter erhalten wird.

---

[1] cf. Kusari V, 18 (ed. u. übs. von D. Cassel [2] p. 409—10).

[2] Moreh Neb. I, c. 73 (III. Propos): הנה שב הזמן אם כן בעל הנחה וסדר וגו'".

[3] Averr. destr. destr. philos. (ed. 1552) f. 27, c. 1: Via autem, qua processerunt [Loquentes] ad constituendum hunc efficientem, est quoniam posuerunt innovatum habere innovantem, et in hoc non procedit in infinitum: unde de necessitate perveniet ad innovans antiquum. — Und vgl. M. Schreiner „Der Kalâm in der jüdischen Literatur" im „13. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums". Berlin 1895. S. 52; sowie Munk, Guide I, p. 439, n. 1. —

Diese Fundamentallehre des Korân und der Tradition, die ihnen als unantastbare Voraussetzung fest stand, suchten die Mutakallimûn hinterher philosophisch zu beweisen.

Freilich erwies ihre Argumentation sich anfangs noch recht mangelhaft und bot den Gegnern manche Blößen und Schwächen dar. Es waren die schüchternen und noch unsicheren Versuche, welche die ersten Scholastiker machten, um die Philosophie in den Dienst der Religion zu stellen und die religiösen Glaubenssätze wissenschaftlich zu begründen.

Dem geübten Denker indessen konnte diese Beweismethode nicht genügen, den logisch Geschulten konnte sie nicht überzeugen.

Darum machen fast alle Philosophen gegen sie Front, weisen ihre Prämissen als unerwiesen, ihre Schlußfolgerungen als mangelhaft und großen Zweifeln unterworfen zurück [1]), und selbst diejenigen, welche im Prinzip mit ihnen einverstanden waren und in den Hauptpunkten die Ansichten der Mutakallimûn teilten, mißbilligten doch deren geradezu ungenügende, den Gesetzen der Logik und der Natur vielfach widersprechende Beweisführung.

So wendet sich Maimonides in scharf tadelnden Worten gegen deren Ausführungen und wirft ihnen vor, daß sie, insbesondere durch die Annahme einer continuierlichen Neuschöpfung, jede Kausalität in der Natur leugneten, und daß zudem ihre Beweise nicht stringent seien [2]), und versucht seinerseits, das auch von ihm anerkannte Dogma einer creatio ex nihilo [3]) auf ganz andere Art zu beweisen oder vielmehr zu begründen.

---

[1]) Vgl. u. a. Moreh Nebuch. I, c. 71 (ed. Lemberg 1866, p. 151): שהראיות ההם כולם יש בהם ספקות ונעשו בהם הקדמות לא בא עליהם מופת.
u. Averr. destr. destr. f. 24, c. 4: Propositiones (sc. Loquentium) non complent id, quod intendunt declarare.

[2]) Moreh Nebuch. I, c. 75 g. E. (guide I, p. 449—50): כי אלו האנשים לא הניחו למציאות טבע מיושב כלל שהבוא ממנו ראיה אמתית ולא הניחו לשכל ידיעה מוטבעת ישרה שיוליד בה הולדות אמתיות.
u. cf. ibid. III, c. 25 (guide III, p. 199, n. 1).

[3]) Moreh Nebuch. II, 13 Anf.: הדעת הראשון והוא דעת כל

Simon Duran erblickt in den schwachen Prämissen der Mutakallimûn den Grund, warum die späteren muhammedanischen Philosophen sich für die aristotelische Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt entschieden:

„Die Mutakallimûn unter ihnen — bemerkt er — glauben ganz dasselbe wie wir, nur suchen sie es durch mangelhafte Prämissen zu beweisen. Darum glaubten die Philosophen an die Anfangslosigkeit (קדמות), ganz so wie Aristoteles, das Haupt dieses Glaubens, und zweifelten nicht im geringsten daran“ [1]).

Daß vollends die muhammedanischen Philosophen, welche durch die Mutakallimûn beim Volke verdächtigt worden und infolgedessen vielfach fanatischer Verfolgung ausgesetzt waren, die Beweismethode ihrer Feinde heftig bekämpften und auf deren unzureichende Argumentation voll Geringschätzung herabblickten, ist nur zu begreiflich.

Averroës geht scharf mit ihnen ins Gericht, vor seinem eindringenden Verstande, vor seiner strengen und unerbittlichen Logik halten ihre Schlußfolgerungen nicht stand und auffallend ist es, daß auch hierin, in der Kritik gegen die Mutakallimûn, Averroës und Maimonides, wiewohl auf entgegengesetztem Standpunkte stehend, nicht nur sachlich, sondern meist sogar wörtlich miteinander übereinstimmen, was hier vielleicht daraus zu erklären ist, daß die Schwächen und Lücken in den Beweisen der muhammedanischen Scholastiker sich dem philosophisch geübten Blick nur zur sehr aufdrängten und den verschiedenen Kritikern zu denselben Ausstellungen Veranlassung gaben.

So tadelt auch Averroës an ihnen, „daß ihre Beweismethode nicht demonstrativ sei und nicht mit Evidenz zu der Existenz des Schöpfers führe“ [2]), daß zudem ihre Prinzipien vielfach rein sophistisch seien, und sie die Kausalität sowie jedes Naturgesetz leugnen [3]). „So passen“, ruft Averroës voll Gering-

---

מי שיאמין הורה מרע"ה הוא שהעולם בכללו ר"ל כי כל נמצא מלבד הבורא ית' השם המציאו אחר ההעדר הגמור וגו".

[1]) Steinschneider im „Magaz. f. d. Wissensch. d. Judent.“ (Berl. 1880), S. 29.

[2]) M. J. Müller, Philos. u. Theol. v. Averr. (1875), S. 29.

[3]) Ibid. S. 23.

schätzung aus, „ihre Methoden weder für die Wissenden, noch für die große Menge; für letztere sind sie unverständlich, für erstere besitzen sie keine Beweiskraft, und wer ihnen folgt, schließt sich von der wahren Erkenntnis aus!“ [1]) —

So konnten sich die Mutakallimûn, ob sie auch das Volk für ihre Bestrebungen gewonnen hatten — denn die Orthodoxie und die Bekämpfung der sogen. Ketzer fand stets den Beifall der großen Menge —, doch nicht die Achtung der Philosophen erwerben, weil ihrem Systeme die wissenschaftliche Vertiefung, ihren Beweisen die logische Konsequenz fehlte.

Anders aber gestaltete sich dies, als sich zum Wortführer ihres Systems und zum Verteidiger ihrer Anschauungen ein Mann aufwarf, der von den Philosophen nicht bloß die Methode sich angeeignet, sondern in brennender Wißbegier und in leidenschaftlichem Wahrheitsdrange in deren Lehren sich vertieft und sie sich gründlich zu eigen gemacht hatte, und den umgekehrt die Schwächen gerade im System der Philosophen, wie der religiöse Grundzug seines Wesens von jenen ab und den dogmatischen Theologen zugeführt hatten, und dessen scharfsinnige Dialektik wie große Gelehrsamkeit die Philosophen zwang, mit ihm sich ernstlich auseinanderzusetzen, der aber aus der Defensive, in welche die Mutakallimûn sich zurückgedrängt sahen, zur Offensive gegen die Gegner vorging und dem es schließlich gelang, der dogmatisch-theologischen Richtung im Islâm zu der äußern Machtstellung, die sie bereits inne hatte, auch noch den geistigen Sieg auf Jahrhunderte hinaus zu sichern:

Abû Hâmid al-Ġazâlî.

Welches die eigentliche philosophische Überzeugung des Abû Hâmid Muḥammed ibn Muḥammed al-Ġazâlî (الغزالى) (1059—1111) (in der Scholastik gewöhnlich „Algazel“ genannt) sei, darüber gingen früher und gehen heute noch die Meinungen weit auseinander, so sehr man auch über die wissenschaftliche

---

[1]) Ibid. S. 30 u. 85.

Bedeutung dieses „originellsten Geistes der arabischen Schule“ [1]) einig ist. Denn, obwohl wir, abgesehen von seiner theologisch-litterarischen Thätigkeit, zahlreiche philosophische Werke von ihm besitzen, so hat doch die Frage, welches denn Ġazâlî's wahre philosophische und religiöse Grundanschauung gewesen, bisher noch keine übereinstimmende und endgültige Beantwortung gefunden, und dies deshalb, weil die von ihm bekannt gewordenen philosophischen Schriften zum Teil nur eine resümierende Darstellung der Hauptlehren der arabisch-peripatetischen Philosophie, zum Teil eine negierende Kritik derselben, keineswegs aber ein positives System enthalten [2]), dieses vielmehr in Werken niedergelegt sein soll, welche Ġazâli angeblich für einen kleinen Kreis von Eingeweihten verfaßt hat, die aber entweder von ihm nicht herausgegeben worden, oder nicht auf uns gekommen sind [3]).

---

[1]) Renan, Averroès et l'Averroisme. III. édit. Paris 1866. p. 96: „Gazzali est, sans contredit, l'esprit le plus original de l'école arabe.“

[2]) Die „Tendenzen der Philosophen“ (مقاصد الفلاسفة) wollen, nach Ġazâlî's eigenem Geständnis, die Hauptlehren der arabischen Peripatetiker bloß reproduzieren, um sie dann in einem spätern Werke: destructio philosophorum (تهافت الفلاسفة), welches der negative Ausdruck seiner Ansichten ist, zu widerlegen. Vgl. Munk, Mélanges, p. 369 ff.

[3]) Ġazâlî erklärt selbst, nachdem er den Zweck seiner Destructio philosophorum dahin angegeben, daß er hierin bloß die Beweisgründe der Philosophen widerlegen, nicht aber selbst Beweise für die Weltschöpfung aufstellen wolle (Averrois destructio destructionum philosophiae Algazelis, ed. Venet. 1552, Bd. 9, fol. 17, col. 3, lin. 28 fl.: et non incumbemus ad sustentandum opinionem aliquam, . . . nec complebimus sermonem in assumendo rationem demonstrantem innovationem mundi: quoniam intentio nostra est destruere rationes eorum, notificando id, quod sequitur); seine positive Ansicht werde er in einer andern Schrift auseinandersetzen: affirmare vero opinionem veram, derelinquimus in alio libro, quem edere decrevimus in hoc, Domino concedente, quem Fundamenta legum appellabimus: in quo quidem affirmationem facere intendimus, sicut in hoc libro destructionem facere volumus (ibid. lin. 33 ff.). Averroës tadelt solches Verfahren; man müsse zuerst die Wahrheit feststellen, ehe man das in Angriff nehme, was den Speculierenden mit Verwirrung und Zweifel erfüllt, damit nicht dieser dahinstirbt, bevor er jenes Buch studiert hat, oder jener selbst, bevor er es verfaßt hat, wie denn in der That dieses von Ġazâlî in Aussicht gestellte Werk nicht auf uns gekommen, oder vielleicht gar nicht von ihm herausgegeben worden sei (qui quidem liber adhuc non pervenit ad nos: et forte non edidit eum. Ibid. lin. 61 f.). Auch

Und weil er in diesen sog. esoterischen Schriften sich zu den von ihm früher scharf zurückgewiesenen Ansichten der Philosophen bekannt haben soll [1]), so hat man die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung, den Ernst seiner Skepsis vielfach bezweifelt und ihn geradezu der Heuchelei und der Zweideutigkeit beschuldigt, als habe er aus Rücksicht auf die damals herrschende Orthodoxie, sowie um jeden Verdacht der so arg verpönten Ketzerei von sich fernzuhalten, öffentlich Anschauungen vertreten, die er in seinem Innern verwarf.

So bemerkt schon Ibn-Tofail, daß Ġazâlî in seinen Schriften oft widersprechende Ansichten äußere und eine zweideutige Gesinnung offenbare: „Er hatte die Gewohnheit, an dem einen Ort zu binden, und an dem andern zu lösen, jetzt verketzert er einen über gewisse Dinge, hernach behauptet er dasselbige" [2]).

Averroës vollends bezichtigt ihn direkt der Unaufrichtigkeit und Heuchelei, indem er in Bezug auf ihn erklärt: „Ġazâlî hängt keiner Sekte an. Mit den A'schariern ist er A'scharier, mit den Sûfîs ein Sûfî, und mit den Philosophen ein Philosoph" [3]). Und in dem gegen Ġazâlî gerichteten Werke Destructio destructionum philosophiae Algazelis macht er seinem Unwillen über dessen Verhalten in folgenden Worten Luft: „Dieser Renegat der Philosophie, dieser Undankbare, der sein ganzes Wissen aus den Schriften der Philosophen geschöpft hat und gegen sie die Waffen wendet, die sie ihm geliehen haben, — nur Geistesverirrung oder der Wunsch, sich mit den Theologen, denen er verdächtig war, wieder auszusöhnen, kann ihn zur Abfassung seiner Destructio philosophorum bestimmt haben. Er wollte sich gegen den Haß der Theologen, welche ja stets

---

Ibn Tofail (in seiner Vorrede zu Hajj ibn Jakzân, übers. von Joh. Gottfr. Eichhorn, Berlin 1783, p. 50 ff.) spricht von esoterischen Schriften Ġazâlî's, die aber in Spanien nicht bekannt geworden seien.

[1]) Averroës und später auch Narboni (s. S. 52) vermuten, daß Ġazâlî wieder zu den Ansichten der Philosophen zurückgekehrt sei (cf. Averr. destr. destr. ed. 1552. fol. 17, col. 3, l. 65 ff.: et apparet ex libris dedicatis ei, quod reversus est in scientiis divinis ad opiniones Philosophorum).

[2]) Joh. Gottfr. Eichhorn „Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan." Aus dem Arabischen übersetzt. Berlin 1783, p. 47.

[3]) M. J. Müller, Philosophie und Theologie von Averroes. 1875, p. 17.

die Feinde der Philosophen gewesen sind, sichern und hat, um jenen zu gefallen und um den gegen seine Rechtgläubigkeit entstandenen Argwohn von sich abzulenken, die Philosophie angegriffen" [1]).

Als mildernden Umstand will er nur gelten lassen, daß Ġazâlî vielleicht aus Rücksicht auf die Zeit- und Ortsverhältnisse gezwungen gewesen sei, seine wahre Meinung zu verbergen [2]).

Und wie die muhammedanischen, so bezweifeln auch die jüdischen Philosophen, ob es Ġazâlî mit seiner Bekämpfung der philosophischen Lehren Ernst gewesen. So spricht Simon Duran sich folgendermaßen über ihn aus [3]):

„Abu ʿHamid al-Ġazâlî zeigte sich fromm in dem Buche der „Widerlegung", indem er die Ansichten der Philosophen über die Anfangslosigkeit der Welt bestritt, . . . allein an seiner Stirn glänzt der Aussatz der Ketzerei, die Anfangslosigkeit der Welt zu glauben, wie sich [diese] seine Ansicht in anderen Schriften offenbart."

Dieses Urteil Duran's stützt sich wohl außer auf Averroës auch auf Narboni, welcher am Anfang seines Kommentars zu Ġazâlî's „Tendenzen der Philosophen" (Maḳâṣid al-falâsifat) erklärt, daß Ġazâlî nach Abfassung seiner destructio philosophorum eine kleine Abhandlung geschrieben habe, die er nur einigen Auserwählten anvertraute, und worin er zu den von ihm früher bekämpften Ansichten der Philosophen zurückgekehrt sei und unter anderm mit diesen die Ewigkeit der Zeit und der Bewegung poniere [4]).

Diese nur in hebräischer Übersetzung vorhandene Schrift, betitelt „Tendenz der Tendenzen" (כונת הכונות), oder „Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden" [5]), sollte Ġa-

---

[1]) Renan, Averroès et l'Averroïsme [3]. 1866. p. 164—165 und p. 98.

[2]) Averr. destr. destr. philos. (ed. 1552) f. 16, col. 4, l. 50 f.: et forte coactus fuit propter tempus et locum eius.

[3]) Steinschneider im „Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums": Berlin 1880. p. 30.

[4]) cf. Munk, Mél. p. 379 f.

[5]) Herausg. u. teilweise ins Deutsche übersetzt von Heinr. Malter: „Die Abhandlung des Abû Hâmid Al-Ġazzâlî. Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden." Berlin 1894. Heft II. (Frankf. a. M.) 1896.

zâlî's wahre philosophische Überzeugung enthalten, und so hoffte man denn, in ihr das entscheidende Wort, die endgültige Lösung der Zweifel und des Schwankens in der Beurteilung dieser eigenartigen Persönlichkeit zu finden. Aber seltsam! Statt die ungeduldig erwartete Entscheidung zu bringen, hat auch die Veröffentlichung dieser Schrift uns nicht in stand gesetzt, die Frage nach Ġazâlî's philosophischem System positiv zu beantworten. Denn zunächst ist es noch gar nicht ausgemacht, daß das Werkchen wirklich von Al-Ġazâlî verfaßt und nicht etwa ein von einem Späteren veranstalteter Auszug aus den Makâṣid al-falâsifat ist, mit dessen Hauptinhalt es nicht nur sachlich sondern wörtlich übereinstimmt [1]), zumal auch Narboni's Zeugnis keine Unterstützung seitens der arabischen Bibliographen findet [2]).

Zwar ist der Herausgeber der Abhandlung geneigt, Ġazâlî für deren Autor zu halten und gelangt zu dem Resultat: „die Echtheit des Werkes kann, so lange keine sicheren Gegengründe bekannt werden, als erwiesen gelten [3])." Indessen die von jenem selbst auseinandergesetzten [4]), wie anderweitig sich aufdrängende Bedenken [5]) sprechen weit mehr gegen als für die Authenticität. Selbst aber angenommen, daß Ġazâlî der Verfasser der „Tendenz der Tendenzen" sei, so dürften wir doch dessen wahre Ansicht in dieser Schrift eben so wenig suchen, wie in den Makâṣid selbst, woraus sie ja nur ein Excerpt ist, sondern müßten sie vielmehr als einen Versuch ansehen, gewisse philosophische Themata und Fragen im Sinne und nach der

---

1) Malter a. a. O. p. VII u. p. IX.

2) Ibid. p. X.

3) Ibid. p. XV.

4) Ibid. p. X.

5) Es wäre geradezu erstaunlich und psychologisch nicht zu begreifen, daß ein Schriftsteller sich selbst wörtlich abschreiben sollte. — Außerdem lassen Äußerungen in dem erst gegen Ende seines Lebens verfaßten „Al-Munkiḍ min al-ḍalâl, so u. a. die Versicherung, daß er die Philosophie nur studiert habe, um sie widerlegen zu können, wie die wiederholte Berufung auf seine Tahâfut al-falâsifat (cf. Schmölders, Essai p. 35 et al. loc.) deutlich erkennen, daß er an seinem philosophischen Skepticismus festgehalten hat.

Lehre der arabischen Peripatetiker zu behandeln, beziehungsweise zu beantworten.

Denn es ist, unseres Erachtens, überhaupt verkehrt, bei Ġazâlî ein positives philosophisches System finden zu wollen. Wie sollte auch der, welcher so geringschätzig über die Philosophie, beziehungsweise Metaphysik urteilt, daß er sie, wenn auch nicht zur bloßen ancilla theologiae, so doch zur bloßen Schutzwächterin der Religion gegen das Eindringen von Häresie macht und offen erklärt, die Metaphysik soll der Religion nur zum Schutze dienen gegen die Faseleien der Neuerer und darf nicht mehr sein wollen [1]), dem ferner die Naturwissenschaften, sofern sie der Religion feindlich sind, nicht als ein Wissen, sondern nur als ein Afterwissen gelten [2]), der außerdem der Beschäftigung mit Metaphysik und anderen Wissenschaften die Herzensfrömmigkeit vorzieht [3]) und auch in der Religion das Handeln höher stellt als das Wissen [4]), und der schließlich den Fehlern und Irrtümern der Philosophie nachspürt und mit schonungsloser Kritik, ja mit einer gewissen Schadenfreude ihre Blößen aufdeckt, — wie sollte der sich getrieben fühlen, ein eigenes positives System in der Philosophie aufzustellen! Positiven Anschauungen huldigt vielmehr Ġazâlî nur in der Religion, wie er überhaupt mehr Theolog denn Philosoph war [5]); bezüglich der Frage aber nach seiner philoso-

---

[1]) s. Hitzig in „ZDMG" Bd. VII (1853) p. 177.

[2]) Ibid. u. cf. Gosche in „Abhdl. d. Kgl. Akad. d. Wiss Berlin 1858" p. 289 f.

[3]) cf. Hammer-Purgstall, O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's. Wien 1838. p. 26 f. und p. 49.

[4]) cf. Hammer a. a. O. p. 21 ff.

[5]) So bemerkt Schmölders (in „Ersch und Gruber's Encyklopädie", I. Section. Bd. 66. Leipzig 1857. p. 257 col. 1) mit Recht: „Ghazzâlî's wahres Lebenselement war nicht die Philosophie, sondern die Religion". Ferner (ibid. p. 257, col. 2): „Wir haben in Ghazzâlî nicht (was er nie und nimmer hat sein wollen) einen Philosophen, sondern den immer rechtgläubig bleibenden muhammedanischen Theologen zu erblicken, der in allen, auch den heterogensten Studien sich seines Zieles bewußt, nur die Begründung, Verbreitung und Verherrlichung des Islâm anstrebte." — Übrigens wird diese Auffassung durch das Urteil der Muhammedaner selbst bestätigt, die Ġazâlî für ihren größten Dogmatiker halten und ihm für seine Verdienste um die Religion die Ehrentitel „Wahrheitsbeweis des Islâm" und

phischen Überzeugung und Bedeutung behält Munk's Urteil über ihn noch heute seine volle Gültigkeit:

„Für uns," sagt Munk [1], „beruht Al-Ġazzâli's ganze Bedeutung in seinem Skepticismus, und nur als Skeptiker nimmt er einen Platz in der Geschichte der Philosophie der Araber ein."

Ähnlich urteilt auch Prantl: „Ġazzâli's Tendenz lag in einem Skepticismus, welcher als Mittel zum Mysticismus dienen sollte, und in diesem Sinne bearbeitete er auch die üblichen Zweige der theoretischen Philosophie nur als eine Vorstufe seiner Destructio philosophorum" [2]).

Am kürzesten und treffendsten aber hat Dugat unsern Philosophen charakterisiert, indem er auf ihn das Wort anwendet, dem man voll und ganz beistimmen muß: „Son système est de n'en avoir aucun" [3]).

Hiernach dürfen wir positive Anschauungen und ein bestimmtes Bekenntnis von Ġazâlî nur in solchen Fragen erwarten, welche die Philosophie und die Religion in gleicher Weise betreffen, wie dies bei dem uns hier beschäftigenden Problem, ob die Welt geschaffen oder anfangslos, zunächst der Fall ist. Hatte doch der Korân die Weltschöpfung deutlich und oft genug ausgesprochen und Ġazâlî hält selbstverständlich an diesem Dogma fest, ja er hat es sogar als einen der ersten Sätze in seinen, in der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" (Iḥjâ ʿulûm al-dîn) aufgestellten Glaubenskatechismus aufgenommen: „Es ist Pflicht zu glauben, daß Gott allein der Schöpfungsakt und das Hervorbringen aus dem Nichts zukommt, daß Er allein ins Leben rufe und erschaffe; . . es ist Pflicht zu glauben, daß außer Gott, dem Allerhöchsten, alles andere in der Zeit durch Ihn geschaffen worden ist . . .; denn alles, was außer ihm existiert, ist in der Zeit entstanden, und alles

---

„Zierde der Religion" gegeben haben (cf. Heinr. Steiner, Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islâm. Leipzig 1865. p. 12). — Auch Munk charakterisiert den Ġazâlî, im Eingange seiner Darstellung über ihn (Mélanges p. 366), kurz als „den berühmtesten muslimischen Theologen seiner Zeit".

[1]) Mélanges p. 382. Vgl. auch ibid. p. 369.

[2]) Prantl. Gesch. der Logik im Abendl. Bd. II, 2. Aufl. p. 367.

[3]) G. Dugat, Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans. Paris 1878. p. 241 u. cf. ibid. p. 230, n. 2.

das hat Er durch seine Allmacht in's Leben gerufen; denn in der Ewigkeit war nur Er existierend und außer Ihm Nichts"[1]).

Darum gilt ihm die Leugnung dieser Lehre, daß Gott die Welt aus dem Nichts und zeitlos geschaffen hat, als purer Unglaube, und erklärt er nachdrücklich in der seine philosophische Autobiographie enthaltenden Schrift „Befreiung vom Irrtum" (Al-Munḳiḍ min al-ḍalâl), kein Muslim dürfe an die Anfangslosigkeit der Welt glauben[2]).

Doch Ġazâlî begnügt sich nicht damit, das religiöse Dogma den Philosophen gegenüber zu verteidigen, sondern er geht aggressiv gegen diese vor und sucht ihnen Widersprüche und logische Fehler in ihren eigenen Lehren nachzuweisen. Die Anfangslosigkeit der Welt, so hält er ihnen, scheinbar nicht mit Unrecht, entgegen, verträgt sich nicht mit euerer Annahme einer Ursache für sie; „denn nur von demjenigen, was geworden ist, nachdem es vorher nicht war, kann man sagen, daß es von einer Ursache hervorgebracht worden, also eine Wirkung dieser Ursache sei"[3]).

„Ihr (Philosophen) aber," so argumentiert Ġazâlî gegen sie, „die ihr den Himmelskörper für unentstanden, die Welt für ewig erkläret, seid gar nicht berechtigt, für diese ein verursachendes Prinzip anzunehmen und nur mißbräuchlich (abusive) könnt ihr Gott den Bewirker oder Hervorbringer (agens resp. efficiens) der Welt nennen[4]) — oder ihr müßt zugeben, daß die Welt durch den weder durch ein Natur- noch durch ein

---

[1]) Alfr. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Leipzig 1868. p. 45 f.

[2]) Schmölders, Essai etc. p. 37.

[3]) Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. Bd. (Mainz 1865) p. 195.

[4]) cf. Ġazâlî in „Averrois destructio destructionum philosophiae Algazelis" (ed. Venetiis 1552) fol. 21, col. 4, lin. 21 ff.: „et mundus apud eos [sc. philosophos] est antiquus, non autem innovatus. et dispositio actionis est extractio rei a privatione ad esse in innovatione eius. quod quidem non imaginatur in antiquo. nam id, quod est, impossibile est innovari. et cum conditio actionis est ut sit innovata, et mundus apud eos est antiquus, quomodo ergo erit actio ipsius Dei glor.?" — und ibid. fol. 46, col. 1, l. 8 f.: „igitur manifestum est quod qui non credit innovationem corporum, non pervenit ad credendum agens omnino." et al. loc. —

Kausalitätsgesetz eingeschränkten Willen Gottes hervorgebracht ist" [1]). —

Dies hatten freilich schon die Mutakallimûn hehauptet und sich dadurch seitens der arabischen Aristoteliker den Vorwurf zugezogen, daß sie hiermit jede Kausalität leugneten [2]). Ġazâli ist aber nicht der Mann, sich durch diesen Vorwurf der Philosophen in die Enge treiben zu lassen. Im Gegenteil! Er greift dieses Kausalitätsprinzip selbst an und bestreitet seine Gültigkeit. Wir nehmen, führt er aus, nur die zeitliche Folge zweier Thatsachen wahr, nicht aber deren ursächliche Verknüpfung; wir sehen bloß das Nacheinander von Erscheinungen, nicht aber das Auseinander derselben. Was ihr, Philosophen, Kausalität nennt, gründet sich bloß auf die Gewohnheit, Ereignisse miteinander verknüpft zu sehen, welche der Wille Gottes, kein Naturgesetz, hat aufeinander folgen lassen. Auch das Gegenteil ist für Gott möglich; er kann die Gewohnheit durchbrechen, die Thatsachen unserer Erfahrung in ihrer Folge abändern. Wir sind daher nicht berechtigt, das post hoc zum propter hoc, das Verhältnis der Succession zu dem der Kausalität zu machen [3]). —

Man ersieht ohne weiteres, wie sehr diese Kritik, die Ġazâlî mit solch eindringendem Scharfsinn und so großer logischer Gewandtheit am Kausalitätsbegriffe übt, sich mit den späteren Ausführungen Hume's berührt, ja diese gleichsam vorweggenommen hat, und Renan hat so unrecht nicht, wenn er mit Bezug hierauf bemerkt: „Hume n'a rien dit de plus." [4]) —

In Konsequenz seiner Lehre von der Weltschöpfung weist Ġazâlî auch die Behauptung der Philosophen, daß die Materie ewig sei, als falsch zurück. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes setze keine Materie als Subjekt oder Substrat voraus, an

[1]) In Averr. destr. destr. (ed. 1552) fol. 8, col. 2, l. 46 ff.: „Quare negatis id, quod dicitur, quod mundus fuerit productus voluntate antiqua, quae determinaverat esse eius ....? Quid ergo prohibet hanc opinionem, et quid eam falsam reddit?"

[2]) s. oben S. 47 f. und vgl. Munk, Guide des égarés. I p. 392, 1.

[3]) cf. Munk, Mélanges, p. 378 f. und Boer, Die Widersprüche der Philosophie etc. p. 75 f.

[4]) Renan, Averroès [3] p. 97.

welchem sie sich vollzöge. Man sei nämlich nicht berechtigt, die Hervorbringung der Welt durch Gott so aufzufassen und zu beurteilen, wie die Hervorbringung natürlicher Wirkungen durch natürliche Ursachen, oder wie die Hervorbringung eines Kunstwerkes durch einen Künstler. Vielmehr ist, nach der Auffassung unseres Philosophen, die Schöpfung der Welt ein Akt des ewigen Willens Gottes, eine Äußerung der göttlichen Allmacht, die für uns unbegreiflich und mit der Schöpfung natürlicher Werke nicht zu vergleichen ist, keineswegs aber ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit [1]).

Denn die Möglichkeit selbst, welche nach der Behauptung der arabischen Peripatetiker dem wirklichen Entstehen vorangehen und daher eines Substrates, der ewigen Materie, bedürfen soll, ist, so führt Ġazâlî weiter aus, gar nichts Reales, hat keine objektive, sondern nur subjektive Gültigkeit. Wenn die Möglichkeit ein Substrat haben muß, dann gilt dasselbe ebenso von der Unmöglichkeit. Wie kann man aber die Unmöglichkeit als ein reales Attribut auffassen? Vielmehr sind Möglichkeit, wie Unmöglichkeit und Notwendigkeit, weiter nichts, als reine Verstandesbestimmungen, die nur im Intellekt existieren, denen aber in der Außenwelt nichts Reales entspricht. Aus der Ewigkeit der Möglichkeit auf die Ewigkeit des Möglichen oder der Welt zu schließen, wie die Philosophen thun, ist daher ein Trugschluß [2]).

Wenn ferner die Aristoteliker die Anfangslosigkeit der Welt aus der Ewigkeit der Bewegung und der Zeit zu beweisen suchten, so behauptet Ġazâlî demgegenüber, daß ebenso-

---

[1]) Et ideo dicimus, quod productio mundi a Deo non est mutatio in eo, neque exitus de potentia ad actum: immo quidam modus potentiae divinae, qui a nobis ignoratur. Et propter hoc dicimus, quod non est comparandum inter opera divina et alia opera naturalia (bei Stöckl, Gesch. d. Philosophie des Mittelalt. Bd. 2, S. 199, Anm. 2).

[2]) Boer, a. a. O. p. 19; und cf. Stöckl a. a. O. p. 198, Anm. 2: Dicimus, quod dicta possibilitas ad iudicium reducitur intellectus. . . . Et hae praesuppositiones sunt sine dubio intellectuales non indigentes aliquo ente, in quo praedicentur; . . . si possibilitas exigeret ens reale, in quo denominetur, sequeretur etiam, quod impossibile exigeret reale ens, in quo denominetur: quod est falsum, quia impossibile non habet esse, neque materiam, in quam adveniat, et possit de ea denominari.

gut wie der Raum, selbst nach der Ansicht jener, als endlich gelte, so auch Bewegung und Zeit nicht ewig, sondern erst mit der Welt entstanden seien. „Wie der Weltenraum nicht als ein unendlicher gedacht werden kann, so kann auch die Bewegung nicht als eine unendliche gedacht werden. Wir müssen vielmehr eine erste Bewegung und mit und in derselben einen Anfang der Zeit annehmen, woraus folgt, daß auch die Welt einen Anfang haben müsse“ [1]). Die beiden Begriffe selbst definiert er ziemlich übereinstimmend mit jenen, und zwar die Bewegung als „die Veränderung einer Form in eine andere; denn was der Möglichkeit nach existiert, wird durch die Bewegung wirklich“ [2]). Und bezüglich der Zeit bemerkt er, daß, da sie mit der Bewegung innig verknüpft sei und ohne diese nicht wahrgenommen werde, sie mit Recht bestimmt werden könne als „das Maß der Bewegung“, des nähern als „das Maß der Himmelsbewegung“. Doch warnt er davor, diesen Begriffen Realität beizulegen. Die Bewegung, wie auch der Raum, seien nichts selbständig für sich Bestehendes, sondern „nur die stetigen Begleiter der materiellen Substanzen“ [3]). Und auch die Zeit existiere nur an und mit der Bewegung, deren potenzielles Maß sie ja ist [4]). Sie kann also erst mit der Welt selbst entstanden sein, und die Welt ist demnach nicht in der Zeit, sondern die Zeit in der Welt; denn vor dem wirklichen Dasein der Welt gab es keine Zeit [5]). Daß wir aber dennoch der Entstehung der Welt ein „Vor“ vorangehen lassen, beruht auf einer Schwäche unserer Imagination, die sich einen Anfang der Zeit ebenso wenig vorstellen kann, wie eine äußerste Grenze des Raumes. Wie wir hinter jeder Umschließungfläche immer wieder einen leeren oder vollen Raum suchen, so kommt unsere Einbildungskraft auch nicht eher zur Ruhe, als bis sie vor

---

[1]) Stöckl a. a. O. p. 196- 197.

[2]) Schmölders, Essai p. 237.

[3]) s. ibid. p. 237—238.

[4]) Ibid. p. 238: le temps est la mesure (du mouvement) selon la possibilité.

[5]) Boer, a. a. O. p. 15, Anm.; und cf. Stöckl a. a. O. II p. 196 u. ibid. Anm. 2: apud nos tempus est creatum, et nullum tempus ipsum praecedebat.

jedem zeitlichen Anfang wieder Zeit poniert hat [1]). Doch diese Schwäche unserer Imagination darf uns darüber nicht hinwegtäuschen, daß dieses dem Momente der Weltentstehung vorangehend gedachte „Vor", von dem sich unsere Vorstellung nicht frei machen kann, nicht objektiv, sondern nur in unserm Verstande, in unserer vorstellenden Seele existiert, daß aber in Wahrheit die Zeit nicht von Ewigkeit her besteht, sondern erst mit der Welt selbst entstanden ist [2]). Infolgedessen darf man auch das Verhältnis Gottes zur Welt nicht als ein zeitliches auffassen; sondern unterschieden werden, so ich Gott und Welt in Beziehung zu einander setze, mit oder ohne einander denke, nur die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz; betont wird hierbei nur das gesonderte Sein beider. Sagt man daher, daß Gott der Welt und Zeit voranging, so ist dies so zu verstehen, daß Gott existierte ohne die Welt und die Zeit; nach der Schöpfung aber existierte er mit der Welt und der Zeit. Und es ist nur ein nicht weiter zu berücksichtigender Fehler unseres Vorstellungsvermögens, hier von einem zeitlichen Verhältnis nicht absehen zu können [3]); denn Gott ist über Zeit

---

[1]) In Averr. destr. destr. phil. (ed. 1552) f. 13. c. 4, l. 24 ff.: „et hoc totum propter defectum imaginationis in imaginando aliquod ens incipere, nisi consideraverit ei aliquid ante; et hoc praecedens, a quo non potest evadere imaginatio, reputatur quod sit res vera in esse, et est tempus, et est simile defectui imaginationis in considerando finire corpus in parte capitis, exempli gratia nisi ad superficiem superiorem eius, et imaginatur quod ultra mundum sit locus, aut plenus, aut vacuus. Et cum dicitur quod non sit supra superficiem mundi sursum longinquius, defecit imaginatio obedire in hoc concedendo illud: sicut, cum dicitur quod ante esse mundi non sit aliquid praecedens, et tamen est verum, defecit in hoc concedere;..."

[2]) . . . non ex hoc significatur tempus ab aeterno fuisse, licet imaginatio non quiescat in hoc loco, donec ponat tempus; sed secundum veritatem non est respiciendum ad imaginationis vitia.

„ante" et „post" sunt duae res tantum in mente et in imaginatione nostra. . . ergo praeteritum et futurum non sunt res in mente per se, neque habent esse aliquod extra animam, imo sunt aliquid actum ab anima.

(bei Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. II, p. 196, Anm. 2 u. 3.)

[3]) Ġazâlî in Averr. destr. destr. (ed. 1552) f. 13, c. 1, l. 64 ff.: Et dictum nostrum, quod Deus glor. sit ante mundum et tempus, est quod ipse fuerat, et non fuerat mundus nec tempus, deinde fuit, et cum eo mundus et tempus. Et dictum nostrum, namque fuit, et non erat mundus nec tempus, est esse substantia creatoris, et [so ist, nach dem arabischen Text

und Raum in gleicher Weise erhaben: „Ihn umfaßt kein Raum und Ihn begrenzt keine Zeit; Er war, bevor die Zeit und der Raum erschaffen wurden“ [1]). Man kann daher gegen die Lehre von der Weltschöpfung nicht einwenden, Gott hätte die Welt früher oder später schaffen können; denn der Begriff der Zeit ist auf ihn überhaupt nicht anwendbar, da sein Schaffen selbst zeitlos, das Geschaffene aber zeitlich entstanden ist [2]).

So trägt auch die Untersuchung über den Zeitbegriff ebenso wie die früheren Erörterungen über die angeblichen Beweise der arabischen Aristoteliker für ihre Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt nur dazu bei, diese philosophische These zu erschüttern und das Dogma von der Weltschöpfung zu bekräftigen; und somit gelangt Al-Ġazâlî in seiner Polemik gegen die Philosophen, obwohl von denselben Gesichtspunkten und Begriffen wie diese ausgehend, doch zu dem entgegengesetzten Resultat, daß die Welt aus dem absoluten Nichts zeitlos von Gott geschaffen worden ist. —

Es läßt sich nicht leugnen, daß Ġazâlî's Ausführungen viel Richtiges und Überzeugendes enthalten, und daß insbesondere seine Kritik des Kausalitäts- und Zeitbegriffes grundlegende erkenntnistheoretische Wahrheiten zu Tage gefördert hat. Und mag er sich auch in seiner Argumentation an die Mutakallimûn angelehnt haben, ihm bleibt doch das Verdienst, die Schwächen in den Beweisen der Philosophen schärfer erspäht und offener dargelegt zu haben, anderseits aber die Gegenargumente der Theologen mehr vertieft und vor allem in jene methodische Ordnung und stringente Form gebracht zu haben, welche seiner Anschauung zum Siege über die der Peripatetiker verholfen und das Dogma von der creatio ex nihilo in

der Tahâfut, ed. Cairo 1302 d. H. p. 14 unten, statt des fehlerhaften „nec“ der latein. Ausg. zu lesen] privatio substantiae mundi. Et dictum nostrum, fuit et cum eo mundus, est esse duarum substantiarum tantum, et praecessio est separatio in esse tantum, (et mundus est unum individuum) . . . et non est de necessitate huius considerare rem tertiam, et est tempus; et licet imaginatio non quiesceret, nisi consideraret rem tertiam, et est tempus, tamen inspicias fallacias imaginationis. (in der arab. Textausg. „Tahâfut al-falâsifat“. Cairo 1302. d. H. p. 14—15.)

[1]) Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams p. 44.

[2]) Vgl. oben S. 55.

der muhammedanischen Welt bis zur Gegenwart herab gegen philosophische Anfechtungen und Zweifel sichergestellt hat.

Wie groß sein Erfolg gewesen, und wie nachhaltig die Wirkung seiner Lehren, ersieht man besonders daraus, daß nach ihm kein namhafter Philosoph mehr im Orient aufgetreten ist, denn Ġazâlî „hat der Philosophie einen Schlag versetzt, von dem sie sich im Morgenlande nicht mehr erholen konnte" [1]), und nur im Abendlande, nämlich in Spanien, erlebte sie noch ein Jahrhundert des Nachruhmes und eine kurze Blütezeit, um, nachdem sie ihre Strahlen an die jüdische und christliche Welt entsandt hatte, dann auf immer zu erlöschen.

Doch eine eigenartige Nemesis hat an Ġazâlî selbst sich erfüllt. Er, der ausgesprochene Skeptiker, der die Lehren der Philosophie wie die Wahrheiten der Vernunft in Zweifel gezogen, der den Sinnen mißtraute, kein Natur- noch Denkgesetz anerkannte und selbst auf die Wissenschaften geringschätzig herabblickte — er wirft sich zuletzt dem jeder Vernunft Hohn sprechenden mystischen Sufismus in die Arme, um hier, in ekstatischer Schwärmerei und asketischer Kontemplation die Befriedigung zu suchen und zu finden, die ihm weder ein philosophisches noch theologisches System zu gewähren vermocht hatte; er flüchtet aus der Skepsis, die ihn ergriffen und verfolgt hatte, schließlich zu den Sufis, um den Drang seiner Seele nach Wahrheit und Erleuchtung in mystischen Tänzen und Verzückungen zu stillen oder vielmehr zu betäuben [2]) — ein Geschick, das jeden ereilen muß, welcher der Leitung der Vernunft sich entzieht, um zügelloser Schwärmerei des Gefühles sich hinzugeben, und der aus dem nebelumhüllten Meere des Zweifels sich nicht emporzuretten vermag zur Sonnenhöhe des reinen, untrüglichen Gedankens.

---

[1]) Munk, Mélanges, p 382

[2]) Sufischen Charakters und Inhaltes dürften wohl auch, wie Schmölders (in Ersch und Gruber, I. Sect. Bd. 66 p. 257, col. 2) vermutet, die sog. esoterischen Schriften Ġazâlî's (s. oben S. 50 u. Anm. 3) gewesen sein, die ebenfalls nur für die Eingeweihten bestimmt waren.

Anhang.

Abhandlung des Ibn Rošd über das Problem der Weltschöpfung.

(Inhaltsangabe.)

Dergestalt stehen die beiden Ansichten einander schroff gegenüber. Die einen, die muhammedanischen Peripatetiker oder eigentlichen Philosophen, behaupten Anfangslosigkeit der Welt und in Übereinstimmug damit Ewigkeit der Materie, der Bewegung und der Zeit; die anderen, die Mutakallimûn oder muhammedanischen Theologen, verteidigen den Glaubenssatz, daß die Welt von Gott aus dem Nichts hervorgebracht worden, und daß somit erst mit ihrer Schöpfung die Materie, die Bewegung und die Zeit entstanden seien.

Hiernach erscheint es schwierig, ja kaum möglich, beide fast diametral entgegengesetzten Meinungen mit einander in Einklang zu bringen.

Um so mehr muß uns ein Versuch überraschen, den der letzte und zugleich bedeutendste der arabischen Philosophen in dieser Richtung gemacht hat.

Von Ibn Rošd (Averroës) ist uns nämlich in hebräischer Übersetzung eine Abhandlung erhalten, worin jener darzuthun sucht, daß die Auffassungen der muhammedanischen Peripatetiker und der Mutakallimûn gar nicht so sehr von einander differieren, sondern dem Sinne nach einander nahe kommen [1].

---

[1]) Diese Abhandlung ist uns noch in mehreren Manuskripten, von einem Commentar Narboni's begleitet, erhalten; sie wird von Ibn Abi-Oseibia

Denn auch die muhammedanischen Peripatetiker, so führt Averroës aus, nehmen für die Welt eine schöpferische Ursache an und könnten sie daher ebensogut „geschaffen“ nennen, wie die Mutakallimûn; ja eigentlich verdiente die Welt eher diese Bezeichnung, da doch ihr Sein beständiger, unaufhörlicher Veränderung und so gleichsam continuierlicher Neuschöpfung unterworfen ist. Indessen vermeiden die Philosophen es, die Welt „geschaffen“ zu nennen, weil sie mit diesem Begriff einen ganz anderen Sinn verbinden, als die Theologen. Diese nämlich denken dabei nur an eine Schöpfung aus nichts, der weder ein Nichtsein, noch Raum und Zeit vorangingen, da ja letztere erst mit dem Himmelskörper, beziehungsweise der Welt selbst entstanden seien und in ihrer Existenz von dieser abhängen [1]; die Philosophen jedoch verstehen unter „geschaffen“ solches, das aus etwas, nach einem Nichtsein, ferner in Raum und Zeit und durch einen Schöpfer hervorgebracht worden.

Um nun den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, als ob die Welt aus etwas, in der Zeit und nach vorangegangenem Nichtsein entstanden sei, ziehen die Philosophen, sagt Averroës,

---

mit folgenden Worten erwähnt, beziehungsweise ihrem Inhalte nach charakterisiert:

مقالة فى ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلّمون من اهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى.

s. Catalogues Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale. Paris 1866. p. 176 (Nr. 988, 2c), und vergl. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893. p. 179 (Nr. 3): „Ein Versuch, zu beweisen, daß die Ansicht der Peripatetiker und die der Mutakallimûn über die Existenz der Welt einander nahe kommen.“ —

Wir haben drei verschiedene Handschriften (München Cod. hebr. Nr. 31, Paris Cod. hebr. Nr. 988 und eine im Privatbesitze von H. Prof. Steinschneider befindliche, aber stark beschädigte und daher nur teilweise benutzbare Handschrift) mit einander verglichen und auf Grund dieser Manuscripte einen ziemlich korrekten und zuverlässigen Text herstellen können, den wir im folgenden zum ersten Male (vorläufig ohne Narboni's Commentar) veröffentlichen und schicken nur eine kurze Inhaltsangabe der Abhandlung selbst voraus. —

[1]) Die Mutakallimûn, bemerkt Averroës mit Recht, machen sich eines Widerspruchs schuldig, wenn sie trotzdem für die Welt einen zeitlichen Anfang ponieren, da ja nach ihrer Auffassung die Zeit erst mit der Welt selbst entstanden ist.

für die Welt die Bezeichnung „anfangslos“ vor, da ihr von den Attributen des Geschaffenseins lediglich das eines Schöpfers zukomme [1]). Es ist also, meint Averroës, nur die Anwendung eines homonymen Ausdruckes für zwei von den Peripatetikern und Mutakallimûn verschieden aufgefaßte Begriffe die Ursache ihrer Controversen (ושרוב מחלקותם אמנם הוא מפני שתוף הקדמון והמחודש); im Grunde genommen aber seien die Prinzipien der Mutakallimûn über die Schöpfung der Welt wesentlich dieselben wie die der Peripatetiker (הנה שרשי המדברים בחדוש העולם הם שרשי המשאים בעצם), insofern nämlich nach Beider Ansicht die Welt weder aus etwas, noch in der Zeit, noch nach einem Nichtsein entstanden ist, sondern einem ewigen Schöpfer allein ihr Dasein verdankt [2]). — Die Menge jedoch könne sich unter „Schöpfung“ nur solches vorstellen, das in der Zeit und aus etwas entstehe, und habe daher auch so die Korânverse, in denen von Weltschöpfung die Rede ist, aufgefaßt, während diese Aussprüche einen andern, allegorischen Sinn haben. —

[1]) Man vergleiche hierzu die Erwiderung des Averroës gegen Ǵazâlî's Einwand, daß die Philosophen, da sie die Welt für anfangslos halten, nicht berechtigt seien, sie als das Werk Gottes hinzustellen, in seiner Destructio destr. philosophiae Algazelis (ed. 1552) fol. 21, col. 4, lin. 34 ff.: id quidem, quod habet innovationem continuam, dignius est nomine innovationis, quam id, quod habet innovationem, quae cessat. et hoc modo mundus est innovatus a Deo glor. et nomen innovationis in eo est dignius nomine antiquitatis. Sapientes autem appellaverunt mundum antiquum, ut caveant ab innovato, quod est ex aliquo, et in tempore, et post privationem.

[2]) Auch Thomas von Aquino hat versucht, den Begriff der Schöpfung als mit der Anfangslosigkeit der Welt vereinbar zu erweisen, indem er eine creatio antiqua, eine Schöpfung von Ewigkeit her, wenigstens als denkbar (d. h. als nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben ausgeschlossen) annimmt, der weder Materie, noch Zeit, noch ein Nichtsein vorangING (vgl. Thomas Aqu., Summa phil. II c. 38; Summa theol. I q. 46 a. 2 und an vielen anderen Stellen, besonders Opusc. 27 De aeternitate mundi contra murmurantes).

(Text.)

Zu Grunde gelegt haben wir unserm Texte Ms. Paris Cod. hebr. 988 (p. 89a—91a), als die korrekteste Handschrift; jedoch an einigen Stellen, wo die anderen Manuscripte bessere Lesarten darboten, diese in den Text von P. aufgenommen und die Varianten besonders angegeben.

M = Ms. München, Cod. hebr. 31 (fol. 257b—260a).

P = Ms. Paris, Cod. hebr. 988 (p. 89a—91a).

St = Ms. Steinschneider, 4° (p. 1b—4b).

[p. 89 a] אמר בן רשדי[1] הכוונה בזה המאמר שנבאר שמה שהאמינוהו המשאים ומה שיאמינוהו המדברים מאנשי מחוזנו[2] באיכות מציאות העולם[3] [קרוב][4] בענין ושרוב מחלקותם אמנם הוא מפני שתוף הקדמון והמחודש. וזה כי המחודש[5] באמת הוא מה שהתקבצו בו[6] תארים. מהם שיהיה מדבר. ומהם שיקדם לו העדרו[7] בזמן. ומהם שיהיה (החדוש)[8] בזמן [89 b] רצוני שיהיה הזמן משער למציאותו ומקיף בו ומעדיף משתי קצותיו עליו. ושיהיה קודם עליו בטבע ובכלל תנאי במציאותו[9]. ואם רצה בקודם עליו בטבע ר"ל כשימצא[10] המחודש או ידומה נמצא ימציא הזמן. ובהסתלק הזמן יסתלק המחודש. ומהם שיהיה לו עם זה[11] מקום קודם עליו בטבע. ושיהיה לו פועל יוציאהו מההעדר אל המציאות ומהאפשרות אל הפעל. הנה זהו המחודש האמתי (אצל המשאים)[12]. והמדברים מאנשי מחוזנו לא יאמינו בו שהוא היה מדבר ולא שהעדרו יקדם לו בזמן ולא שהוא היה במקום

---

1) M. beginnt: מאמר לו גם כן. — Den Anfang dieser Abhandlung citiert auch Abrabanel in מפעלות אלהים Tract. II, c. 1, teilweise mit erklärenden Zusätzen. — 2) Der hebr. Übersetzer hat für „Glaubensgenossen" (اهل ملتنا) — so bei Oseibia (s. oben S. 63, Anm. 1) — „Landesgenossen" gesetzt. Abrabanel hat: מאנשי התורות מבני מחוזנו. — 3) Abrab. hat deutlicher: בענין קדמות העולם וחדושו. — 4) fehlt in den Mss., muß aber, um einen erträglichen Sinn zu ermöglichen, nach Oseibia ergänzt werden. — 5) Abrab. fügt noch erklärend hinzu: אצל המשאים. — 6) fehlt in P. — 7) Abrab. העדרו הפרטי. — 8) nach Abrab., fehlt in den Mss. — 9) Abrab. noch: הוא אחת מהתחלות ההויה. — 10) P. כשימציא. — 11) M. מזה. — 12) nach Abrab., fehlt in Mss. —

ולא שהוא בזמן[1]. וזה כי הזמן אמנם הוא נמשך לתנועת הגלגל או כמו שיאמרו חבור גשם לגשם. וכשלא היה קודם העולם גשם אחר קודם עליו בטבע. הנה לא היה לפניו זמן כלל. ולא היה הזמן תנאי במציאותו ולא קודם עליו בטבע. אבל הענין בהפך[2] רצוני שהעולם כאלו תאמר הגרם השמימי הוא תנאי במציאות הזמן וקודם עליו וזה בענינו עם[3] המקום רצוני שהוא קודם על המקום בטבע ותנאי במציאות. המקום. וכמו שהמקום עצור בו כן הזמן נעצר[4] בו. וכשיהיה הענין כפי זה הנה אמנם ימצא בו מתארי המחודש שהוא מפועל לבד. אבל עם אלו ההכחות ישלימוהו וישערו מציאות העולם בזמן. וישימו למציאותו התחלה זמנית. ויאמרו שאשר יחוייב[5] שישוער בזמן הוא השלמות[6] מחודשים אין התחלה להם. ויחתרו[7] לבאר זה בשיאמרו שמה שנפל בעובר הנה כבר נשלם. ומה שנשלם הנה הוא כלה בהכרח ולו התחלה בהכרח. לפי שמה שאין התחלה לו לא ישלם. הנה יחוייב להם בהכרח שיהיה הזמן משער[8] למציאותו רצוני העולם ותנאי בו, וקודם עליו בטבע ומקיף בו. כמו שאם הניחוהו במקום יחוייב שיהיה עלינו[9] מהמקום זה הענין. וזה כי חבור הזמן לגרם העולם כאלו תאמר השמים אלו היה משער לו היה תנאי במציאות העולם[10] ויחוייב שיהיה שם גשם אחר יותר קודם מן העולם הוא תנאי במציאות הזמן ושלא יהיה שם[11] גשם בזמן[12] כלל. וכשהיה זה כן הנה אי אפשר שיהיה הגרם השמימי בזמן ולא שיהיה הזמן משער למציאותו, אחר שהמושך לא יהיה תנאי בנמשך ולא המוהני[13] הכרחי במציאות התנאי, והענין בזמן כמו הענין במקום רצוני שהעולם תנאי במציאות[14] המקום [90 a] לא המקום תנאי במציאות העולם. וכשהיה העולם בכללו לא ישער מציאות הזמן אחר שאין מדרכו שיהיה בזמן, אבל הזמן הוא בהיות העולם הנה מבואר שהעולם אינו בזמן

---

[1]) Abrabanel schließt hier sein Citat mit den Worten: כי הכל נברא לדעתם בבריאת הגשם השמימיי עכ"ל. — [2]) M. בהיפוך. — [3]) M. מן. — [4]) P. נעדר (!). — [5]) fehlt in M. — [6]) M. השתנות. — [7]) M. ויחקרו. — [8]) M. u. St. משוער. — [9]) P. u. St. ענינו. — [10]) in M. fehlen die nachfolgenden Worte von העולם bis הגרם השמימי. — [11]) St. זה (הגשם). — [12]) Die folgenden Worte von כלל (בזמן) bis בזמן (השמימי) stehen in P., durch die Homoioteleuta (בזמן) veranlaßt, fälschlich doppelt. — [13]) P. המותנה. — [14]) in P. sind die Worte von במציאות bis zum nachfolgenden במציאות, der Homoioteleuta wegen, ausgefallen.

ישער מציאותו. וכשהיה[1] זה לא יצדק עליו שהוא בזמן לא
כלה ולא בלתי כלה. ויהיה כפי זה[2] הענין מאמר החכמים
שהזמן אין לא התחלה. שהוא למה שהיה נמשך לעגולה
יחוייב שיהיה עגולה. וכמו שהעגול כל נקודה תונח בו הנה
היא התחלה והכליה[3] לקשת אשר תונח בו, כן כל מה שיונח
בעגול הזמן הוא התחלה ותכלית לזמן המונח עליו רצוני
תכלית לעובר וההתחלה לעתיד, וכפי זה הצד יצדק על הזמן
מצד שהוא כולו[4], כמו שיצדק על[5] העגול לפי שהוא עגול
להיותו נעצר בעגול, והעגול כולל בו. וכפי זה הנה לא יונח
זמן כמו הקו הישר אשר אין התחלה לו ולא מחודשים ישרים
אין התחלה להם, אבל מחודש[6] העגולה. וכאשר ידומה הזמן
דבר מופשט[7] חוץ מעגולה[8], הנה כבר ידומה על זולת
אמתתו. וכפי זה הצד מהדמוי יחוייב שיהיה כקו ישר ושתהיה
לו התחלה ושלמות[9]. ואולם כשידומה על אמתתו, ושהוא
עגול מבודד תוך הכדורים לא יחוייב שיהיה למה שעבר ממנו
שלמות, לפי שאלו היתה[10] לו שלמות היתה לו התחלה,
ומה[11] שאין לו התחלה אין לו שלמות. והמדברים למה
שהניחו שמה שנפל[12] בעובר לו שלמות יחוייב[13] בהכרח
שהיה לו התחלה. והחכמים למה שלא יקבלו שלו שלמות
אחר שאין לו ההתחלה, לא התחייב להם סתירת המדברים[14].
וזה כי המדברים חברו הקש תנאי השנוי בו[15] מקביל הנמשך
ויוליד סותר הקודם, וכשלא יקובל להם הנשנה יבטל ההקש
והוא שמה שנפל מהמחודשים בעובר ישלם[16] לפי שמה[17]
שאין התחלה לו אין שלמות לו כמו שמה שאין שלמות לו
אין התחלה לו. ומה שידומה מחלקי תנועות העגול הנה אין
להם התחלה ולא שלמות, וזה שכל מה[18] שלו שלמות הנה
לו התחלה בהכרח. ומה שאין לו התחלה הנה[19] אין לו
שלמות ותכלית. הנה מאמרם שהמחודשים והתנועות הנופלים
בעובר[20] כבר נשלמו אין ענין לו, לפי שאין להם התחלה, ומה[21]

---

1) M. וכשיהיה. — 2) fehlt in P. — 3) so M. u. St.; P. hat ותבריל. — 4) M. כלומר. — 5) P. u. St. עליה עגול. — 6) P. מחודשי. — 7) P. מתפשט. — 8) P. u. St. מהעגלה. — 9) in M. fehlen die Worte von ושלמות bis zum nachfolgenden שלמות (Homoioteleuta!). — 10) P. היה. — 11) in M. fehlt der nachfolgende Satz von ומה bis שלמות. — 12) P. שנפעל. — 13) P. u. St. חוייב. — 14) in P. u. St. noch: להם, was überflüssig und zu streichen ist. — 15) fehlt in M. u. St. — 16) fehlt in P. — 17) P. מה. — 18) fehlt in M. — 19) fehlt in P. — 20) M. בעוברים. — 21) in P. fehlt ומה שאין התחלה.

שאין התחלה לו אין שלמות לו. והיותם אין התחלה להם מחוייב מהיותם בעגול וממופתים אחרים יבאו בזה[1]. הנה כלל המחודשים אין ההתחלה להם וכל אחד מחלקיהם בזמן, כמו שכל אחד מחלקי העגולה בעגולה וחלקיה להם ההתחלה והכליה, והעגולה בכללה אין לה התחלה ולא תכליה, כן[2] הענין בכלל המחודשים ובכלל[3] הזמן. הנה מי [90b] שאמר שהעולם נצחי יסבור אל שהוא בזמן אין התחלה לו הנה הוא טועה במאמר חותך על שרשי המשאים כמו מי שאמר שהוא בזמן בעל ההתחלה הנה הוא טועה בהכרח. והראשונים אשר היו אומרים[4] בחדוש העולם היו מסכימים על שהוא מחודש מדבר אלא שקצתם היה מהוה הזמן עמו[5] וקצתם היה משים אותו נצחי. הנה שרשי המדברים בחדוש העולם הם שרשי המשאים בעצם[6]. ואמנם יתחלפו במחוייב מזה מהיות העולם ישעדהו הזמן או לא ישעדהו. והשרשים אשר יניחו אותם יגזרו[7] שלא ישעדהו הזמן כמו שאמרנו ולא יהואר מפני הזמן נצחי[8] ולא מחודש. אבל אם היה מחודש[9] באמת אמנם נקרא מחודש מפני מציאותו משתנה לא נח. הנה העולם אשר הוא בשנוי תמיד הוא יותר אמתי בשם החדוש מאשר ימצאו בענין משתנים ובענין בלתי משתנים. אם היו בכאן נמצאות בזה התאר. ולמה שהיה ההמון לא יבינו משם המחודש אלא מה שהוא בזמן ומחודש מדבר[10] הבינו החדוש בעולם בשני אלו התארים בספר[11] היקר. ועזיבת הענין אשר הוא החדוש האמתי שלא ידובר בו יצטרך על הוצאת הידיעה[12] בהערות המגיעות אליו בספר כמו אמרו ישתבח[13] בראהי השמים והערץ, אל זולת זה מהפסוקים המעוררים[14] על זה הענין. אלא שמי שלא יניעהו לבו אלא[15] שמה שנברא מדבר ובזמן[16] יחוייב שתשוב השאלה מהדבר ההוא אשר חודש ממנו איך, ולא יעתק שכלו מן השאלה מהזמן האם[17] הוא מחודש אם לא, יחוייב שימסר[18] אליו בדבר ממה שעמדו[19] עליו החכמים בזה הענין. ומי[20] שעשה זה הנה כבר שנה הלמוד[21] התוריי והמכוון הנבואיי,

---

1) M. יביאו לזה. — 2) M. וכן. — 3) M. u. St. וכלל. — 4) P. אומר. — 5) P. עצמו. — 6) P. בעינם. — 7) M. יגזרהו. — 8) M. הנצחי. — 9) P. המחודש. — 10) M. בדבר. — 11) P. בספק (lapsus memoriae). — 12) P. noch לא! — 13) M. יתברך ויתעלה. — 14) P. והמעוררים. — 15) M. אל מה שנברא. — 16) M. וזמן. — 17) M. אם. — 18) P. שיזכור. — 19) P. שיעמדו. — 20) M. למי. — 21) St. התלמוד.

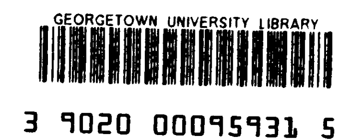
ולכן ראוי שלא יקויימו אלו הדברים בספר. ושיהיו החכמות המיוחדות[1] בחכמים נמסרות פה אל פה, כפי מה שיחשב שהיה[2] מנהג החכמים[3] הקדמונים השלמים[4] בנגלה ובנסתר. והאל הוא[5] המישיר לאמת[6], והוא יישירנו למה שנחפוץ מהשגת האמתות יתברך ויתרומם[7]:

---

[1]) M. המיוחדים. — [2]) M. u. P. שיהיה. — [3]) fehlt in P. — [4]) in P. fehlt: השלמים בנגלה ובנסתר. — [5]) fehlt in M. u. P. — [6]) P. schließt hier mit den Worten: יתברך שמו אמן. — [7]) so der Schluß des Textes in M.; in St. lautet er: והוא יישירנו ית׳ ויתרומם: תהלה לאל עולם:

Berichtigungen.

S. 14	Anm. 1, Z. 9	hinter diese ist , statt . zu setzen.
„ 15	Anm. 2	lies: T. de Boer.
„ 16	Z. 2 v. o.	„ Ibn Sînâ und so öfters.
„ 18	Z. 9 v. o.	„ Überzeugung von der.
„ 28	Z. 12 v. o.	„ gerade.
„ 29	Anm. Z. 7 v. o.	„ München 1866, statt 1868.
„ 34	Z. 10 v. o.	ist hinter ist “ zu setzen.
„ 38	Anm. Z. 5 v. u.	lies: Moreh, statt More.
„ 45	Anm. 1, Z. 2	„ Ibn Rošd.
„ 46	Anm. 2	„ Propositio.
„ 50	Anm. 2, Z. 3	vor destructio ist , statt : zu setzen.
„ 52	Anm. 3	hinter Judentums ist . statt : zu setzen.
„ 53	Z. 11 v. o.	lies: mit deren Hauptinhalt.
„ 64	Anm. Z. 5 v. o.	„ Catalogues des Manuscrits.


GEORGETOWN UNIVERSITY LIBRARY
3 9020 00095931 5

